د. حسن حنفى

حصار الزمن

الماضى والمستقبل
(علوم)



مركز الكتاب للنشر

حصار الزمن

الماضى والمستقبل

علـــوم

دكتور

حسن حنفى

الطبعة الأولى

٢٠٠٦م

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى

٢٠٠٦م

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة

تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربي ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفي

مدينة نصر - ١ يوليو ٢٠٠٥

الفصل الأول

علوم القرآن

(١) مفهوم العلم فى القرآن الكريم

(٢) الروح والجسد فى القرآن الكريم

مفهوم العلم فى القرآن الكريم

تحليـــل المضمـــون

١ـ الموضـــوع والمنهـــج.

مفهوم "العلم" فى القرآن الكريم مفهوم رئيسى مثل مفاهيم "الله، الإيمان، العمل، الدنيا، الآخرة... الخ"، مما يدل على أهمية العلم.

وهو الذى على أساسه ظهرت تصورات العلم فى العلوم الإسلامية العقلية النقلية، أصول الدين وأصول الفقه وعلوم الحكمة وعلوم التصوف أو العلوم النقلية الخالصة، علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أو العلوم العقلية الخالصة، الرياضـية كالحسـاب والهندسـة والفلـك والموسيقى والجبـر أو الطبيعيـة، الطـب والصيدلة والكيمياء والمعادن والنبات والحيوان.

يبدأ علم أصول الدين بنظرية العلم والمعلوم، والفرق بين الشك واليقين، والنظر والاستدلال، والحسيات والمجربات والأوليات والمتواترات وأنواع الأدلة النقلية والعقلية، الظنية والقطعية[١]. ويبدأ علم أصول الفقه بالمنطق باعتباره نظرية فى العلم كما هو الحال فى "المستصفى" للغزالى مع مبادئ اللغة من أجل وضع قواعد الاستدلال[٢]. وتبدأ علوم الحكمة بالمنطق باعتباره آلة للعلوم قبل الطبيعيات

(*) "أخلاقيات البحث العلمى عند العلماء المسلمين والغربيين: الماضى والحاضر". أكاديمية أكسفورد للدراسات العالية – أكسفورد، ٣٠-٣١ أغسطس ٢٠٠١.

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، صـ٢٣١-٤٠٩.

(٢) الغزالى: المستصفى فى أصول الفقه،المطبعة الأميرية ببولاق، مصر المحمية جـ١/١١-٥٥.

والإلهيات. وتبدأ علوم التصوف أيضاً بكتاب العلم كما هو الحال فى "إحياء علوم الدين" للغزالى[1].

أما العلوم النقلية الخمسة فتبدأ أيضاً بكتاب "العلم" كما هو الحال فى "الإتقان فى علوم القرآن" للسيوطى، وكما يفعل البخارى فى صحيحه، وفى كتب الفقه والسيرة والتفسير. أما العلوم الرياضية والطبيعية فإنها تؤسس العلوم الاستنباطية والاستقرائية فى آن واحد، العقلية والتجريبية، النظر والاعتبار بلغة القدماء.

وقد كتبت عدة مؤلفات فى مفهوم العلم كموضوع مستقل مثل "جامع بيان العلم وفضله" للقاضى عبد البر. كما ظهر فى عناوين عدة مؤلفات مثل "إحصاء العلوم" للفارابى، "أبجد العلوم" لحسن صديق خان، و"مفتاح العلوم" للسكاكى وغيرهم.

وأساسها جميعاً مفهوم "العلم" فى القرآن الكريم الذى كان المصدر الأول لتصور العلم فى منظومة العلوم الإسلامية القديمة قبل أن يزاحم الوافد الغربى الموروث القديم، وتنشأ تصورات جديدة للعلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية فى نزاع بينها وتضارب بين مناهجها ومعارضة الاستنباط بالاستقراء، والنظر بالتجربة، والاتساق بالتصديق، وحيرة العلوم الإنسانية بين المنهجين قبل أن تستقل بمناهج خاصة مثل الظاهريات. وبالرغم من محاولات "وحدة العلوم" عند هيجل أو "العلم الشامل" عند ليبنتز.

ومنهج "تحليل المضمون" منهج من مناهج العلوم الاجتماعية واللسانية لتحليل الخطاب، خطب الرؤساء والمديرين والقادة أو العلماء والفقهاء والدعاة للتعرف على مكونات الفكر ومساره. يبدأ من اللفظ إلى المعنى، ويعتمد على التحليل الكمى لتردد الألفاظ وتركيب الجملة وفقه اللغة، والفرق بين الاسم والفعل والحرف، والنكرة والمعرفة، والمرفوع والمنصوب والمجرور، واسم الفاعل واسم المفعول واسم الفعل، إلى آخر ما يعرفه فلاسفة اللغة ودلالتها على الفكر.

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م، جـ١/١١-٩٥.

ويطبق على كل أنواع النصوص، النص الدينى والأدبى والقانونى والتاريخى. ولكل نص أبعاده المركبة أو البسيطة. فالصحة التاريخية أهم للنص الدينى والذى أوجب "النقد التاريخى للكتب المقدسة" منها إلى النقد الأدبى، بالرغم من وجود قضية الانتحال، والنص التاريخى والنص القانونى. وقضية اقتضاء الفعل أو الإلزام أقرب إلى النص الدينى والقانونى اللذين يوجبان الفعل منهما إلى النص الأدبى والنص التاريخى. والبعد الجمالى للنص أقرب إلى النص الأدبى والدينى منهما إلى النص التاريخى والنص القانونى. وقضية التفسير المعنوى المجازى أقرب إلى النص الدينى والنص الأدبى منها إلى النص القانونى، بالرغم من أهمية روح القانون، والنص التاريخى. وقضية الإبداع الفنى أقرب إلى النص الأدبى والنص الدينى منها إلى النص القانونى والنص التاريخى. والمعرفة التاريخية أقرب إلى النص التاريخى والنص الدينى، قصص الأنبياء، منها إلى النص الأدبى والنص القانونى.

صحيح أن الآيات لها "أسباب النزول" التى يمكن تساعد على فهمها التاريخى مع "الناسخ والمنسوخ"[1]. إنما المقصود هنا هو "مفهوم العلم". وهو أقرب إلى الفهم البنيوى عن طريق "تجريد" النص ووصف شكله الخارجى وبنيته الداخلية. ليس المقصود "تحليل" النص ورده إلى واقعه التاريخى بل "تركيب النص" ورده إلى بنيته العقلية.

وقد تكون لآية واحدة أكثر من دلالة من حيث الشكل أو المضمون. وفى هذه الحالة تستعمل مرة واحدة وذلك لكثرة الآيات التى تفيد نفس المعنى وتفادياً للتكرار.

وهو منهج دقيق مضبوط يتجنب إصدار الأحكام العامة خارج منطق البرهان. ويبدأ بنقطة دقيقة هو تحليل الألفاظ. فالفكر لغة، والمعنى عبارة، والمفهوم لفظ، والتصور تركيب يتجنب إصدار الأحكام العام سلباً أم إيجاباً. والبداية بالأحكام

---

(١) انظر دراستنا "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول". هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، صـ١٧-٥٦.

المسبقة التى تفرض نفسها على النص، من خارج النص وليس من داخله. واللغة ليست موضوعاً شكلياً، مجرد ثوب للمعنى، صوت دال، تعبير وإيصال بل "اللغة منزل الوجود" كما يقول هيدجر، تكشف عالماً بأكمله، يتجاوز المعانى إلى الوجود ذاته الذى يتكشف للوعى. لذلك "فى البدء كانت الكلمة". والكلمة قول وفعل، معنى وشىء، صورة ومضمون، صوت وصورة، ماهية ووجود، خالق ومخلوق. الكلام صفة من صفات الله، والوحى كلام الله، وقول ثقيل يلقى على النبى. وهو الوحى، معرفة البشر بالحياة والكون والمصير وبالنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والقول اقتضاء فعل، توجه نحو العمل كما هو الحال فى أنواع القضايا فى فلسفة اللغة المعاصرة. ليس مجرد وصف أو تقرير بل هو أمر أو نهى. ومن ثم لا يعنى "تحليل المضمون" أى وقوع فى الشكلانية المعاصرة عندما يصبح "تحليل الخطاب" وسيلة وغاية وليس فقط وسيلة لتجاوز اللغة إلى العالم الخارجي.

وهو أحد المناهج وليس المنهج الأوحد. ولا يوجد منهج كامل يتناول الموضوع من جميع جوانبه. بل هناك تكامل المناهج من أجل إنارة الموضوع المتعدد الجوانب. إذ يغلب على منهج "تحليل المضمون" الإيحاء بالشكلية، فاللغة صورة الفكر، واللفظ ثوب المعنى بتعبير القدماء. فهل يمكن الاقتراب من المضمون بالشكل؟ يرد الفنان إيجاباً وكذلك عالم اللسانيات وفيلسوف التجربة والوضعى المنطقى. ويرد الرومانسى بالنفى، فالفكر عاطفة وانفعال ما قبل الألفاظ. ويشاركه الظاهراتى الذى يعتبر عالم الماهيات عالماً مستقلاً قبل الحمل المنطقى وكما عرض هوسرل فى "التجربة والحكم". والمثالى الذى يثبت الحدوس والتصورات والمفاهيم والمثل كأفكار قبلية سابقة على التجربة واكتساب اللغة مثل ديكارت وكانط. ومن ثم يحتاج تحليل المضمون التحول من تحليل الألفاظ إلى تحليل المعانى. ومن تحليل اللغة إلى وصف المعانى أو "الماهيات" المستقلة قبل حلولها فى الألفاظ.

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعانى فكيف يتم الانتقال من عالم المعانى إلى عالم الأشياء؟ فاللغة ثلاثية الأبعاد، اللفظ والمعنى والشىء كما

يقول هوسرل فى "المنطق الصورى والمنطق الترتسندنتالى". ويقتضى عالم الأشياء المناهج الاجتماعية والسياسية والتاريخية لمعرفة حركة هذه المعانى فى التاريخ(1).

وإذا أمكن الانتقال من عالم الألفاظ إلى عالم المعانى، ومن عالم المعانى إلى عالم الأشياء فكيف يتم الانتقال من عالم الأشياء إلى عالم الأفعال. فاللغة اقتضاء، والعبارة مطلب، والقضية أمر، "افعل" أو "لا تفعل". يحتاج تحليل المضمون إذن بالإضافة إلى عالم الألفاظ وعالم المعانى وعالم الأشياء إلى عالم السلوك والعلوم السلوكية.

بهذا المعنى يتحول منهج تحليل المضمون من مجرد تحليل للأشكال اللغوية إلى وصف للمضمون على مستوى المعانى والأشياء والبواعث وحركة التاريخ. فالشكل مدخل إلى المضمون.

ولدرء شبهة الشكلانية تم إكمال منهج تحليل المضمون بالمنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى) وتحليل الايات باعتبارها تجارب حية فى الشعور الفردى والجماعى. فالآية خطاب موجه إلى الشعور تجد ما يطابقها فى التجربة الحية، أسباب النزول الجديدة. قراءة القرآن وكأنه أنزل على الشعور الآن بمضامينه الحاضرة فى تجربة العلم والعلماء. وهى تجربة فردية واجتماعية. ومن ثم يظهر الواقع الاجتماعى من خلال التجربة المشتركة كنوع من الواقعية الجديدة أو التى تطابق معانى النصوص. فالنص تجربة حية بعد التدوين. والتجربة نص حى قبل التدوين. الواقع المادى الذى تبدأ منه الوضعية الاجتماعية والمادية التاريخية "بين قوسين". يرفعان فقط ساعة الممارسة وفعل العلم، ويظلان أثناء التعلم والحصول على العلم. المنهج الظاهرياتى يصف العلم باعتباره ماهية فى الشعور، وماهية مستقلة فى "أنطولوجيا المناطق" أو "المناطق الأنطولوجية" كنوع من "الأنماط المثالية". أو "النماذج" والتى يرمز إليها "الله" باعتباره "عالماً". ثم يأتى "الإيضاح"، القاعدة

(1) Husserl: Logique Formelle et Logique Transcendentale, PUF Pari 1957, pp.27-29

الثالثة للمنهج الظاهرياتي، بعد "تعليق الحكم" القاعدة الأولى، ثم "التكوين" القاعدة الثانية، لتوضح تشابه الماهيات وتداخلها عوداً إلى قاعدة الوضوح والتميز في المنهج الديكارتي[١].

ونظراً لأن "العلم" الآن أصبح جزءاً من الوافد الغربي، بل إن الحضارة الغربية قدمت نفسها على أنها حضارة العقل والعلم، والإنسان والتاريخ، فرض المنهج المقارن نفسه من أجل عقد حوار ثقافي بين مفهوم العلم الموروث من القدماء وتصور العلم الوافد من المحدثين فيما يتعلق بأوجه التشابه والاختلاف. صحيح أن مفهوم العلم الموروث يستنبط من نصوص ومنهج تحليل المضمون ولكنها نصوص تفهم بالعقل، وترد إلى التجارب الحية. وصحيح أيضاً أن تصور العلم الوافد من الغرب الحديث يعتمد على العقل والتجربة إلا أنه يشارك مفهوم العلم الموروث في اعتماده أيضاً على العقل والتجربة. فهناك مقاييس مشتركة بين الموروث والوافد يسمح بالمقارنة بينهما خاصة وأن الباحث العربي الآن يعيش بين ثقافتين، وافدة وموروثة. ومازال ينقل عن القدماء أو المحدثين منذ عصر النهضة دون أن يوحد بينهما في وحدة عضوية كما فعل الفلاسفة مع اليونان، واكتفى بقراءة أحدهما في الآخر على نحو جزئي انتقائي.

٢ـ فعــل العلــم.

"العلم" من الموضوعات الرئيسية في القرآن الكريم[٢]. ذكر في الصيغة الفعلية أكثر مما ذكر في الصيغة الاسمية، مما يدل على أن العلم فعل وليس جوهراً، حركة وليس ثباتاً، صيرورة وليس وجوداً[٣]. العلم فعل العالم الذي يدرك المعلوم، وليس العلم اللدني المعطى سلفاً. العلم مكتسب بجهد العالم وبتوجيهه نحو المعلوم. العلم جهد ومعاناة ومقاومة للأهواء ورغبة في التصديق وإيجاد البرهان.

---

(1) Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie l'etat actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène réligieux, Le Caire, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1977, pp.71-74.

(٢) ذكر لفظ العلم في القرآن ٧٧٩ مرة.

(٣) الصيغة الفعلية (٤٧٤)، الصيغة الاسمية (٣٠٥) أي مرة ونصف.

وتتعدد الصيغ الفعلية للفظ "علم" أكثر مما تتعدد الصيغ الاسمية[١]. أكبرها "يعلم"، والفاعل الله أولاً والإنسان ثانياً. ثم "يعلمون" وكلها للإنسان كفاعل، ثم "تعلمون" وكلها أيضاً للإنسان كفاعل. فالعلم فعل إنسانى حاضر للفرد وللجماعة الغائبة أو المخاطبة. وهو أيضاً فعل أمر، نداء للفعل وطلب له[٢].

وتتعدد الصيغ الفعلية عن طريق زمن الفعل الحاضر والماضى والمستقبل طبقاً لأبعاد الزمن الثلاثة. وأكثر الاستعمالات المضارع ثم الماضى ثم المستقبل. العلم فعل حاضر متصل، حركة دائبة، تفاعل بين العالم والمعلوم وليس علماً ماضياً تحجر وتحول إلى تراث منقول. العلم إبداع حاضر وليس نقلاً ماضياً، منبع متجدد وليس بحيرة يتراكم فيها الماء، من المنبع إلى المصب[٣].

وتتعدد أشكال تصريف لفظ "علم" طبقاً للمتكلم والمخاطب والغائب، والمفرد والجمع وطبقاً للضمائر المتصلة كمفعول به. وأكثر الصيغ فى الغائب ثم المخاطب وأقلها المتكلم. فالعلم مستقل عن المتكلم والمخاطب، عن مجرد التراسل بين المتكلم والسامع. العلم فعل العالم[٤].

ويأتى لفظ "علم" متعدياً بالشدة على اللام فى صيغة "علّم" مما يدل على وجود معلم، بالإضافة إلى التعلم الذاتى وهو الأغلب[٥]. والغالب مضافاً إلى الضمير أى إلى المتعلم، الفرد أو الجماعة. وأحياناً يضاف إلى الفعل لام التوكيد مثل "ليعْلَمَن"، "لتعْلَمُن"، "ولنُعَلِّمَه" زيادة فى التأكيد على ضرورة العلم[٦]. وأحياناً يظهر فعل "علم" فى صيغة المبنى للمجهول بصرف النظر عن الفاعل، مرة فى صيغة المخاطب المفرد، ومرة المخاطب الجمع، ومرة المتكلم الجمع[٧].

---

(١) الصيغ الفعلية (٥٨)، الصيغ الاسمية (٢٠) أى مرتان ونصف تقريباً.

(٢) يعلم (٩٣)، يعلمون (٨٥)، تعلمون (٥٦)، اعلموا (٢٧).

(٣) المضارع (٣٢٤)، الماضى (٥٨)، المستقبل (١٠).

(٤) الغائب (٢٥٦)، المخاطب (١٠١)، المتكلم (٣١).

(٥) "علم" (٣٨٤)، "علّم" (٤١).

(٦) ليعلمن (٤)، لتعلمن (٢)، ولنعلمه (١).

(٧) المبنى للمجهول عُلِّمتَ، عُلِّمتُم، عُلِّمنا.

وطالما أن العلم هو فعل التعلم فإنه يزيد وينقص، يشتد ويضعف، يسرع ويبطئ. لذلك ظهرت صيغة أفعل التفضيل "أعلم" مما يدل على التفاضل فى العلم والسبق فيه[1]. وفى تحليل صيغة "يعلمون" يظهر النفى أى عدم علم الإنسان أو تجاهله وليس جهله. يغلب النفى على الإثبات. ويكون النفى فى صيغة مطلقة "لا يعلمون" أو فى صيغة نسبية "أكثرهم" أو "أكثر الناس"[2].

٣ـ علـم العلـم.

وفى الصيغ الاسمية تتصدر صيغة "عِلم" أكثر من العالم، وعلاّم أكثر من عليم، ثم "العلم" المستقل عن العالم مضافاً إلى الضمائر، الغائب المذكر والمؤنث، والغائب الجمع والمتكلم، ثم العالم المفرد والجمع، ثم المعلوم[3].

والعلم بالرغم من أنه يأتى بعد العالم إلا أنه مستقل عن العالم والمعلوم. له بنيته الداخلية. هو جوهر فى غالبية استعمالاته، ولا يضاف إلى الضمائر إلا فى أقل القليل، ضمير الغائب المفرد المذكر أو المؤنث أو ضمير الغائب الجمع المذكر أو ضمير المتكلم. فالغائب أكثر من المتكلم ولا يوجد مخاطب. والهاء المذكر أو المؤنث تعود على المعلوم. والتواضع يتطلب إضافة العلم إلى المتكلم[4].

وفى استعمال العلم كجوهر مستقل يبدو الله نموذج العلم فى مقابل الجهل أو غير العلم أو اللاعلم. ثم يتلوه الذين "أوتوا العلم" أو "أولوا العلم" أو "ذو العلم". فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل إنهم هم الذين يحققون نموذج الله – العلم فى الإنسان – العلم. ومنهم "الراسخون فى العلم" فى مقابل أهل الجدل والاختلاف والفرقة فى العلم. ويوضع العلم فى مقابل الهوى والظن والنسيان.

---

(١) "أعلم" (٤٩).

(٢) يعلمون (٨٥)، النفى (٤٤)، الإثبات (٤١)، النفى المطلق، أكثر الناس (١٦)، أكثرهم (١٤)، أكثر الناس (١١).

(٣) عليم (١٦٢)، العلم (١٠٥)، العالم (٢٠)، المعلوم (١٤). وبالتفصيل عليم (١٦٢)، عالم (١٣)، علام (٤٠)، عالمين (٤)، علماء (٢)، والعلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمى (١).

(٤) العلم (٩٤)، علمه (٥)، علمها (٤)، علمهم (١)، علمى (١).

ويكون موضوع العلم هو الكتاب أو التاريخ أو الساعة أو الملأ الأعلى أو الغيب. وهو علم اليقين الذى لاشك فيه، ومقرون بالحكم جمعاً بين النظر والعمل، ومضاف إلى الجسم جمعاً بين القوة النظرية والقوة العملية[1].

وفى تحليل معانى اسم "العلم" تتراوح بين سبعة حقول دلالية.

أ- الله نموذج العلم المطلق الذى يفيض على العلم الإنسانى. الله وحده هو العالم والإنسان هو المتعلم، ما يستطيع تعلمه فيما ينفعه وليست أموراً نظرية خالصة مثل "الروح" الذى يظل خاصاً بالعلم الإلهى[2]. الله وحده عالم الغيب والذى يطلع عليه البشر إذا شاء. وهو دافع للإنسان على المزيد من العلم والبحث والاستقصاء[3]. هو وحده العالم بالتاريخ، الحاضر فى الزمان، الماضى والحاضر والمستقبل والإنسان لا يعلمه إلا بالرواية[4]. علم الله هو العلم المطلق الشامل فى حين أن علم العلماء علم نسبى محدود. وهذا ليس إقلالاً من شأن العالم بل تأكيداً على تقدم العلم وترقى العلماء والرغبة فى مزيد من العلم والشوق إليه[5].

---

(١) الله (٣١)، اللاعلم (٢٢)، أوتوا العلم (٩)، أولوا العلم، ذو علم (١)، الراسخون فى العلم (٢)، الهوى (٤)، الظن (٣)، النسيان (٢)، الشك، اليقين (١)، علم الكتاب، علم الساعة (٤)، الحكم والعلم (٤)، علم التاريخ (٢)، علم الغيب، الملأ الأعلى (٢)، الرحمة والعلم (١).

(٢) ﴿قالوا سبحانك، لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (٢:٣٢)، ﴿قل الروح من أمر ربى، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ (١٧:٨٥)، ﴿ما لهم به من علم ولا لآبائهم﴾ (١٨:٥)، ﴿ذلك مبلغهم من العلم﴾ (٥٣:٣٠)، ﴿قال وما علمى بما كانوا يعملون﴾ (٢٦:١١٢)،

(٣) ﴿قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾ (٥:١٠٩).

(٤) ﴿فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين﴾ (٧:٧).

(٥) ﴿نرفع درجات من نشاء، وفوق كل ذى علم عليم﴾ (١٢:٧٦)، ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ (٥٨:١١)، ﴿وقل رب زدنى علماً﴾ (٢٠:١١٤)، ﴿وسع ربى كل شىء علما أفلا تذكرون﴾ (٦:٨٠)، (٧:٨٩)، (٢٠:٩٨)، (٤٠:٧)، ﴿حتى إذا جاءوا وقال أكذبتم بآياتى ولم تحيطوا بها علماً﴾ (٢٧:٨٤)، (٦٥:١٢)، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، ولا يحيطون به علما﴾ (٢٠:١١٠)، (٢:٢٥٥)، ﴿يا أبت إنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك﴾ (١٩:٤٣)، ﴿وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين﴾ (٢٧:٤٢)، ﴿قال إنما أوتيته على علم عندى﴾ (٢٨:٧٨)، ﴿ولقد اخترناهم على علم على العالمين﴾ (٤٤:٣٢)، ﴿قال إنما العلم عند الله وأبلغكم ما أرسلت به﴾ (٤٦:٢٣)، ﴿قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين﴾ (٦٧:٢٦)، ﴿ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلما﴾ (٢:٢٢)، ﴿وعلمناه من لدنا علما﴾ (١٨:٦٥)، ﴿ولقد آتينا داود وسليمان علما﴾ (٢٧:١٥)، ﴿ولا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء﴾ (٢:٢٥٥).

وهو الذى يعطى الوحى ويرسل الأنبياء وينزل الكتب ويؤتى الأنبياء بعضاً منه على نحو قبلى. اختارهم الله عن علم. وهو العلم المنزل الذى يجمع بين النظر والعمل، بين الفكر والسلوك، بين العدل والرحمة. وعلم الله يقتضى الاستجابة، فهو اقتضاء فعل، علم يتحقق[(١)].

ب- والراسخون فى العلم هم الذين يرثون العلم الإلهى ويعلنون عنه، ويجدون البراهين على صدقه[(٢)]. وأولوا العلم هم الذين يشهدون على الحق مع الله والملائكة على الله نموذج العلم، ووحدانيته أى وحدة العلم[(٣)]. وأحياناً "ذو العلم" عندما يكون متلقياً للعلم مبلغاً له وناقلاً إياه[(٤)]. وهم الذين "أوتوا العلم" عندما يتحققون من صدق ما أوتوه يوم القيامة فى نهاية التاريخ. وهم الذين يعرفون صدقه ويطيعونه ويحذرون الناس من الجهل به وعصيانه[(٥)]. وهو علم فى الصدور أى علم شعورى. يؤدى إلى الإيمان والتصديق[(٦)].

جـ- وضده الجهل، وإصدار الأحكام بغير علم مثل نسبة بنين وبنات إلى الله. وهو منزه عن التشبيه أو عبادة صنم لا سلطان له أو وثن لا قوة له، وسب الله أى الكفر بالعلم وتجاوزاً له[(٧)]. والجهل كذب يؤدى إلى الضلال لأنه قول بغير علم. وهو وزر يؤدى إلى عبادة وهم. والقول لا يكون إلا عن علم وإلا كان قولاً أهوجاً،

---

(١) ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلموا إنما أنزل بعلم الله﴾ (١٤:٢١).

(٢) ﴿والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ (٣:٧)، (١٦٢:٤).

(٣) ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط﴾ (١٨:٣).

(٤) ﴿وإنه لذو علم لما علمناه﴾ (٦٨:١٢).

(٥) ﴿قال الذين أوتوا العلم إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين﴾ (٢٧:١٦)، ﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك فيؤمنوا به﴾ (٥٤:٢٢)، ﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجداً﴾ (١٠٧:١٧)، ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل إليك من ربك هو الحق﴾ (٦:٣٤)، ﴿وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله خير﴾ (٨٠:٢٨).

(٦) ﴿بل هو آيات بينات فى صدور الذين أوتوا العلم﴾ (٤٩:٢٩)، ﴿وقال الذين أوتوا العلم والإيمان لقد لبثتم فى كتاب الله﴾ (٥٦:٣٠)، ﴿حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا﴾ (١٦:٤٧).

(٧) ﴿وخلقوا له بنين وبنات بغير علم﴾ (١٠٠:٦)، ﴿فيسبوا الله عدواً بغير علم﴾ (١٠٨:٦).

لهو الحديث. القول لا يكون إلا عن علم[1]. والعلم بيان وإعلان وليس تكتماً أو إخفاء[2]. أما النسيان فطبيعى فى الإنسان وهو فى أرذل العمر. فالعلم تذكر والجهل نسيان كما صرح أفلاطون[3].

ولا يكون الإيمان إلا عن علم، ولا يكون عن جهل حتى ولو أدى ذلك إلى عصيان الوالدين. ولا يكون العلم إلا مع الاعتراف بالجميل والشكر للنعم والأرزاق[4]. والعلم نوعان: قبلى من الله وبعدى من الإنسان، نقل وعقل، عطاء واكتساب، إلهام وتحصيل[5]. والجهل يؤدى إلى خطأ فى السلوك[6].

د- والعلم ضد الهوى. العلم موضوعى ثابت دائم أصيل، والهوى انفعال متغير وطارئ. الله ليس الهوى بل الحق. والهوى ليس العلم. ويؤدى إلى الضلال[7].

والعلم ضد الظن. العلم يقين، والظن شك. والظن ليس هو الاحتمال. فالاحتمال علم بلا دليل. عيب الظن هو إصدار حكم يقينى فيه. وهو أيضاً الخرص. العلم هو البرهان. والتحدى بالعلم هو التحدى بالبرهان من أجل التصديق بالعلم. والعلم مثل الإيمان. لا إيمان بلا تصديق ولا علم بلا تصديق[8].

---

(١) ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم﴾ (٦:١٤٤)، ﴿ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم﴾ (١٦:٢٥)، ﴿ويعبدون من دون الله ما لم ينزل به سلطاناً وما ليس لهم به من علم﴾ (٢٢:٧١)، ﴿إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم﴾ (٢٤:١٥)، ﴿ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم﴾ (٣١:٦).

(٢) ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا﴾ (٦:١٤٨).

(٣) ﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئاً﴾ (١٦:٧٠)، (٢٢:٥).

(٤) ﴿وإن جاهداك أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾ (٢٩:٨)، (٣١:١٥)، ﴿تدعوننى لأكفر بالله وأشرك بما ليس لى به علم﴾ (٤٠:٤٢)، ﴿ثم إذا خولناه منا قال إنما أوتيته على علم عندى﴾ (٣٩:٤٩).

(٥) ﴿فلما جاءهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم﴾ (٤٠:٨٣).

(٦) ﴿أن تَطَئُوهُم فتصيبكم منهم معرّة بغير علم﴾ (٤٨:٢٥).

(٧) ﴿ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم﴾ (٢:١٢٠)، (٢:١٤٥)، (١٣:٣٧)، ﴿بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم﴾ (٣٠:٢٩)، ﴿أفرأيت من اتخذ الله هواه وأضله الله على علم﴾ (٤٥:٢٣)، ﴿وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم﴾ (٦:١١٩).

(٨) ﴿ما لهم به من علم إلا اتباع الظن﴾ (٤:١٥٧)، (٤٥:٢٤)، (٣٥:٢٨)، ﴿ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون﴾ (٤٣:٢٠)، ﴿نبئونى بعلم إن كنتم صادقين﴾ (٦:١٤٣)، ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم﴾ (١٠٢:٥).

هـ- ومن مظاهر الاختلاف فى العلم المحاجة والجدال وليس البرهان. وإذا كان الحجاج يمكن فهمه بعد العلم فإنه لا يمكن قبوله عن جهل بموضوعه[1]. العلم يوحد ولا يفرق، يقرب ولا يبعد. يعطى نموذجاً للاتفاق بين المشارب والآراء بعيداً عن الأهواء والانفعالات. الوحدة عدل، والتشتت بغى. التوحد تفاهم، والتفرق صراع قوى[2].

و- والعلم هو العلم العملى وليس العلم النظرى، العلم المتوجه نحو العمل وليس النظرى الخالص. وهو ما وضح فى علم أصول الفقه، عند الشاطبى فى "الموافقات". فكل مسألة نظرية لا ينتج عنها أثر عملى فهى خارجة عن العلم، "عارية" عنه. العلم إجابة على سؤال، والسؤال عن موضوع عملى كما هو الحال فى "أسباب النزول"[3]. قد يكون للأشياء ظاهر وباطن، وقد تكون الأحكام على الخير والشر نسبية فى الزمان. قد يكون الخير شراً والشر خيراً فى الإدراك[4]. والعلم فى حاجة إلى تأويل وفهم وجهد إنسانى[5].

والعلم ضد السفه الذى يؤدى إلى قتل الأولاد. فالعلم نظر يتبعه عمل. وإذا كان العلم يؤدى إلى السلوك القويم فإن السفه يؤدى إلى الضلال العملى مثل قتل النفس[6].

ز- والعلم والجسم قوتان نظرية وعملية، معنوية ومادية. وهما شرطان لاصطفاء النبى[7]. والعلم والحكم صنوان، فالعلم نظر، والحكم

---

(١) ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به من علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾ (٣:٦١)، (١٠:٩٣)، ﴿ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم﴾ (٢٢:٣)، (٢٢:٨)، (٣١:٢٠).

(٢) ﴿وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم﴾ (٣:١٩)، (٤٢:١٤)، (٤٥:١٧).

(٣) انظر دراستنا "ما السؤال؟"، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨، ص٧-٣٠.

(٤) ﴿إنه عمل غير صالح فلا تسألنى ما ليس لك به علم﴾ (١١:٤٦)، (١١:٤٧)، ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ (١٧:٣٦).

(٥) ﴿بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله﴾ (١٠:٣٩).

(٦) ﴿لقد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم﴾ (٦:١٤٠).

(٧) ﴿قال إن الله اصطفاه عليكم، وزاده بسطة فى العلم والجسم﴾ (٢١:١٤٧).

عمل[١]. وفى نفس الوقت العلم والرحمة قرينان. فلا يعنى العلم القسوة[٢].

٤ـ علـــم العالـــم.

وتتراوح الصيغ الاسمية بين العلم والعالم والمعلوم. والعالم أكثر من العلم، فلا علم بلا علماء. والله لا ينزع العلم انتزاعاً إنما ينزعه بقبض العلماء كما هو معروف من الحديث المشهور[٣]. والعالم مفرد أكثر منه جماعة[٤]. فالعلم جهد فردى[٥]. ولما كان "الله" هو العالم - النموذج ظهرت صيغ التنزيه مثل "عليم" "علام".

وفى الصيغ الفعلية يبدو العالم الإنسانى أكثر استعمالاً من العالم الإلهى. والرسول هو الأقل[٦]. فى حين أن استعمال صيغة "يعلم" وهو أكثر الأفعال تردداً. الله كعالم أكثر استعمالاً من الإنسان كعالم[٧]. وفى أقل الحالات يذكر "العليم" دون أن يقرن بالحكمة أو السمع[٨].

وكما أن فعل "يعلم" معظمه لله فإن فعل "يعلمون" كله للإنسان لأن أكثر من نصف استعمالاته فى صيغة النفى "لا يعلمون" وليس يجهلون لأن نفى العلم أخف من إثبات الجهل. نفى العلم يمكن أن يتحول إلى إثبات العلم، فهو نفى طارئ فى حين أن إثبات الجهل نفى مبدئى للعلم، وإثبات أصلى للجهل[٩].

---

(١) ﴿ولما بلغ أشده آتيناه حكماً وعلماً﴾ (٢٢:١٢)، ﴿ولوطاً آتيناه حكماً وعلماً﴾ (٧٤:٢١)، ﴿ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾ (٧٩:٢١)، ﴿ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾ (١٤:٢٨).

(٢) ﴿ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلماً﴾ (٧:٤٠).

(٣) صيغ العالم (١٦٦)، صيغ العلم (١٠٥)، صيغ المعلوم (١٤).

(٤) عالم (١٣)، عالمين (٤)، علماء (٢)، العالمون (١).

(٥) عليم (١٦٢)، علام (٤).

(٦) الصيغة الفعلية (٤٧٤)، للإنسان (٢٦٢)، لله (١٩٧)، للرسول (١٥).

(٧) علم (٩٣)، الله (٨٠)، الإنسان (١٣).

(٨) ﴿ذلك الفضل من الله وكفى بالله عليماً﴾ (٧٠:٤).

(٩) يعلم ٩٣ (٨٠ لله، ١٣ للإنسان)، يعلمون ٨٥ للإنسان (نفى ٤٤، إثبات ٤١).

وفى تحليل صيغة الفعل "علم" من حيث الفاعل أى العالم، العالم الإنسانى أكثر استعمالاً من العالم الإلهى[1]. وأكثر الصيغ استعمالاً الغائب والجمع "يَعلمون" قبل المفرد "يَعلم" ثم المخاطب. الجمع قبل المفرد وأقلها المتكلم. فالعلماء هم جماعة الغائبين ثم جماعة المخاطبين ثم جماعة المتكلمين[2]. ويتردد المضارع أكثر من الماضى لأن جماعة العلماء دائماً باستمرار. ولا يذكر من أسماء العلماء إلا كل أناس أو المستنبطون والكفار والظالمون وفرعون[3]. ثم يذكر الرسول كفاعل باسمه أو بفعل الأمر أو المخاطب[4]. كما تذكر النفس كعالم[5]. وتشخص الجنة كعالم بمن يأتيها[6].

ويظهر الله كفاعل فى صيغة المضارع "يعلم" وفى الزمن الحاضر أكثر من صيغة الماضى لأن فعل "العلم" الإلهى مازال متصلاً. وتقل صيغ المخاطب والمتكلم. ويقل للغاية الله كفاعل صريح. والله هو أعلم ولا يظهر فعل التفصيل إلا لله[7].

وفى صيغة العلم، يقرن العلم بالحكمة فى صيغة "عليم حكيم" للدلالة على العلم الحكيم أو الحكمة العالمة، ثم بالسمع فى "سميع عليم" للدلالة على أن العلم تجريبى عن طريق الحواس طبقاً لأولوية السمع على البصر وكما وضح فى نظرة العلم فى "أصول الدين"[8]. ثم يوصف العلم بالوسع فى واسع عليم دليلاً على الإحاطة. وهو العزيز العليم إذ يعطى العلم العزة والتعالى. وهو شاكر عليم. فالعلم يستوجب الشكر حتى ولو كان شكر الله لنفسه. وقد يكون بمفرده مستقلاً عن أية

---

(١) أفعال العلم (٤٧٤)، العالم الإنسانى (٢٧٧)، العالم الإلهى (١٩٧).

(٢) المخاطب (٩٧)، الغائب (١٥٦)، المتكلم (٣).

(٣) كل أناس (٢) كل (١)، الذين يستنبطونه، الكفار، الذين ظلموا، فرعون (١).

(٤) اعلم (١)، تعلم (٤)، الرسول (٣).

(٥) النفس (٣).

(٦) الجنة (١).

(٧) يعلم (٨٧)، تعلم (١٢)، علم، علمنا (٤)، الله (٥)، أعلم (٤٩).

(٨) عليم حكيم (٣٥)، سميع عليم (٣١)، واسع عليم (٧)، العزيز العليم (٦)، عليم (٦)، عليم خبير (٤)، عليم قدير (٥)، الخلاق العليم (٢)، حفيظ عليم (١)، ساحر عليم (٥)، واسع عليم (١).

صيغة أخرى، العلم النظرى الخالص. وهو عليم خبير للدلالة على أن العلم خبرة وليس علماً مجرداً. وهو مرتبط بالقدرة لبيان ارتباط العلم النظرى بالعلم العملى، والعقل بالإرادة. وهو مرتبط بالخلق أى بالكون ارتباط الفكر بالوجود. وهو العلم المحفوظ المدون وليس الشفاهى المعرض للتحريف والتبديل. والسحر نوع من العلم الظاهر الذى يقوم على خداع الحواس. فهذه سبعة قرانات:

أ- يقرن العليم بالحكيم لبيان اتحاد العلم بالحكمة، فالعلم دون حكمة كما يقرر الغزالى بإنكاره السببية يطعن فى العناية كما فعل فى "تهافت الفلاسفة". ومن ثم أتت ضرورة قرن الحكمة بالعلم لإثبات السببية حتى يطمئن الإنسان للعيش فى العالم كما أراد ابن رشد فى "تهافت التهافت". وقد تختلف الأولوية بين "عليم حكيم" و"حكيم عليم" على التبادل.

ومن مظاهر الحكمة تعليم الملائكة ما لم يكونوا يعلمون فى حين أن للبشر علمين، علم نقلى وعلم عقلى، وحى وفطرة، والتوبة، ورفع الدرجات لمن يشاء، والخلود فى الجنة، والجزاء والغنى من فضل الله، وفرائض الله، ومعرفة حدوده، والرسول، والعذاب، والمغفرة، واللطف، والحشر، وأحكام الآيات وبيانها، والقرآن[1]. والله أيضاً عليم حكيم مع الخائنين[2].

---

(١) ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ (٢:٣٢)، ﴿ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾ (٤:٢٦)، ﴿نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم﴾ (٦:٨٣)، ﴿خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم﴾ (٦:١٢٨)، ﴿سيجزيهم وصفهم إنه حكيم عليم﴾ (٦:١٣٩)، ﴿ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم﴾ (٩:١٥)، ﴿فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء الله إن الله عليم حكيم﴾ (٩:٢٨)، ﴿فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ (٩:٦٠)، ﴿وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ورسوله والله عليم حكيم﴾ (٩:٩٧)، ﴿إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم﴾ (٩:١٠٦)، ﴿ألا أن تقطع قلوبهم والله عليم حكيم﴾ (٩:١١٠)، ﴿إن ربك عليم حكيم﴾ (١٢:٦)، ﴿عسى الله أن يأتينى بهم جميعاً إنه هو العليم الحكيم﴾ (١٢:٨٣)، ﴿إن ربى لطيف لما يشاء إنه هو العليم الحكيم﴾ (١٢:١٠٠)، ﴿وإن ربك هو يحشرهم إنه حكيم عليم﴾ (١٥:٢٥)، ﴿ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم﴾ (٢٢:٥٢)، ﴿ويبين الله لكم الآيات والله عليم حكيم﴾ (٢٤:١٨)، (٢٤:٥٨)، (٢٤:٥٩)، ﴿وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم﴾ (٢٧:٦).

(٢) ﴿فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم والله عليم حكيم﴾ (٨:٧١).

ب- ثم يقرن العليم بالسميع لبيان انفتاح العلم الإلهى على الحواس، وأنه لا تعارض بين القبلى والبعدى، بين العقلى والحسى كما تصور كانط. فالله يسمع الدعاء ويتقبله. وهو الذى يستجيب لدعاء المظلومين المضطهدين، ويسمع همس الذين يبدلون كلامه. ويسمع نوايا البر والتقوى والصلح بين الناس دون الحلف باسمه. ويسمع عزم الطلاق، والقتال فى سبيل الله. فالله يسمع الأفعال والأقوال، والكفر بالطاغوت، والإيمان بالله والاستمساك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والذرية المتتالية، وعبادة من لا يضر ولا ينفع، وما يسكن فى الليل والنهار والظواهر الطبيعية، لا يبدل كلماته أحد، والاستعاذة من الشيطان، والاستعاذة بالله، وبلاء المسلمين بلاء حسناً، وليحيا من حيا على بينة، والتوكل على الله وعلى الباغى تدور الدوائر، والصلاة سكن على التائبين. والعزة لله. وهو الذى يصرف كيد الكافرين. وهو الذى يعلم القول فى السماء والأرض، ويزكى من يشاء. وخير للنساء أن يستعففن، وتحديد الآجال والرزق[1].

---

(١) ﴿ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم﴾ (٢:١٢٧)، ﴿فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم﴾ (٢:١٣٧)، ﴿فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم﴾ (٢:١٨١)، ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم، أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله واسع عليم﴾ (٢:٢٢٤)، ﴿وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم﴾ (٢:٢٢٧)، ﴿وقاتلوا فى سبيل الله واتقوا إن الله سميع عليم﴾ (٢:٢٢٤)، ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (٢:٢٥٦)، ﴿ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم﴾ (٣:٣٤)، ﴿فتقبل منى إنك أنت السميع العليم﴾ (٣:٣٥)، ﴿تبوئ المؤمنين مقاعد القتال والله سميع عليم﴾ (٣:١٢١)، ﴿قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم﴾ (٥:٧٦)، ﴿وله ما سكن فى الليل والنهار وهو السميع العليم﴾ (٦:١٣)، ﴿لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم﴾ (٦:١١٥)، ﴿وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم﴾ (٧:٢٠٠)، ﴿وليبلى المؤمنين منه بلاء حسناً إن الله سميع عليم﴾ (٨:١٧)، ﴿ويحيى من حى عن بينة وان الله لسميع عليم﴾ (٨:٤٢)، ﴿وتوكل على الله إنه هو السميع العليم﴾ (٨:٦١)، ﴿عليهم دائرة السوء والله سميع عليم﴾ (٩:٩٨)، ﴿إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم﴾ (٩:١٠٣)، ﴿إن العزة لله جميعاً وهو السميع العليم﴾ (١٠:٦٥)، ﴿فصرف عنه كيدهن إنه هو السميع العليم﴾ (١٢:٣٤)، ﴿وهو الذى يعلم القول فى السماء والأرض وهو السميع العليم﴾ (٢١.٤)، ﴿ولكن الله يزكى من يشاء، والله سميع عليم﴾ (٢٤:٢١)، ﴿وإن يستعففن خير لهن والله سميع عليم﴾ (٢٤:٦٠)، ﴿إنه هو السميع العليم﴾ (٢٦:٢٢٠)، ﴿فإن أجل الله آت وهو السميع العليم﴾ (٢٩:٥)، ﴿الله يرزقها وإياكم وهو السميع العليم﴾ (٢٩:٦٠)، ﴿فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم﴾ (٤١:٣٦)، ﴿ورحمة من ربك إنه هو السميع العليم﴾ (٤٤:٦)، ﴿واتقوا الله إن الله سميع عليم﴾ (٤٩:١)، ﴿وكان الله سميعاً عليماً﴾ (٤:١٤٨).

وهو علم عن خبرة وليس فقط عن طريق السمع بل من مجمل الحواس، موت الإنسان وتقواه ومعرفته، والإصلاح بين الزوجين، كل ذلك يتم عن خبرة. فالعلم عقل وواقع، قبلى وبعدى، إلهى ولكن تم تصديقه فى التجربة الإنسانية[1].

جـ- وعلم الله شامل محيط بكل شىء فى صيغة "واسع عليم" وجوده علمه. يؤتى ملكه من يشاء لأن علمه يسع كل شىء، ويضاعف الأجر لمن يشاء فلا حد لرحمته، ومغفرته وفضله مثل علمه. بل إن من مظاهر سعة العلم إغناء الفقير وإفقار الغنى تحقيقاً للمساواة والعدل الاجتماعى[2]. وهو الفتاح العليم ضد الانغلاق والانطواء والقطعية والثبات[3].

د- وهو عليم حفيظ. علمه ثابت لا يضيع مثل علم يوسف، علم مدون أقرب إلى قوانين التاريخ والحقائق الإنسانية العامة ضد النسبية والشك واللاأدرية والعدمية[4].

هـ- وهو عليم حليم يأخذ الناس بالحسنى. ومن مظاهر الحلم وصية الله للناس، ورضوانه عليهم بالثواب. يتضمن الحدود والرحمة، العقاب والمغفرة، الشدة واللين[5]. ويستجيب لأفعال الناس، ويشكر لهم أفعالهم التطوعية. فالطلب لا يعنى الإلزام، والأمر لا يعنى القهر. فالفعل يعبر عن طبيعة، والطبيعة حرة[6].

---

(١) ﴿وما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليم خبير﴾ (٣٤:٣١)، ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ (١٣:٤٩)، ﴿قال من أنباك هذا قال نبأنى العليم الخبير﴾ (٣:٦٦)، ﴿إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً﴾ (٣٥:٤).

(٢) ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم﴾ (١١٥:٢)، ﴿والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾ (٢٤٧:٢)، ﴿والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾ (٢٦١:٢)، ﴿والله يعدكم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم﴾ (١٦٨:٢)، ﴿قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ (٧٣:٣)، (٥٤:٥)، ﴿نرفع درجات من نشاء، وفوق كل ذى علم عليم﴾ (٧٦:١٢)، ﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾ (٣٢:٢٤).

(٣) ﴿قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق وهو الفتاح العليم﴾ (٢٦:٣٤).

(٤) ﴿قال اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾ (٥٥:١٢).

(٥) ﴿وصية من الله والله عليم حليم﴾ (١٢:٤)، ﴿ليدخلنهم مدخلاً يرضونه وإن الله لعليم حليم﴾ (٥٩:٢٢).

(٦) ﴿ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم﴾ (١٥٨:٢).

و- وهو مقرون بالعزة فى "العزيز العليم". وتعنى العزة القضاء العادل والترفع عن الهوى والميل، والسمو المعرفى. يعنى العلم الترفع وليس الخسة، وحسن التقدير وليس التطرف، والتوازن والاعتدال، لا فرق بين الكون والمجتمع، بين العالم والناس. والتنزيل أحد مظاهر العدل. والعطاء المعرفى أحد مظاهر الفضل الإلهى[١].

ز- وهو علم متحقق بالقدرة فى صيغة "عليم قدير". هو قادر على أخذ العلم من صدور العلماء بالنسيان والجهل. والقدرة على الخلق جزء من العلم فى "الخلاق العليم"، الخلق من لا شىء والخلق فى الأرحام[٢]. ويذكر بمعنى واحد سلبى مقروناً بالسحر، سحر فرعون[٣].

٥- علــم المعلــوم.

ولفظ "المعلوم" لفظ قرآنى، مذكراً أكثر منه مؤنثاً، ومفرداً أكثر منه جمعاً، فى صيغة اسم المفعول أكثر منه فى صيغة المبنى للمجهول "يعلَم"[٤]. وله سبعة حقول دلالية أكبرها الزمن الذى يتراوح بين اليوم مفرداً أكثر منه جمعاً والأشهر والكتاب[٥].

يستعمل لفظ اليوم المعلوم معرفة ونكرة[٦]. يضاف إلى اليوم "يوم الوقت المعلوم" أو إلى ميقات "ميقات يوم معلوم" أو إلى الشرب "شرب يوم معلوم"، وهو

(١) ﴿ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (٦:٩٦)، ﴿إن ربك يقضى بينهم وهو العزيز العليم﴾ (٢٧:٧٨)، ﴿والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (٣٦:٣٨)، ﴿تنزيل الكتاب من الله العزيز العليم﴾ (٤٠:٢)، ﴿وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (٤١:١٢)، ﴿ليقولن خلقهن العزيز العليم﴾ (٤٣:٩).

(٢) ﴿لكى لا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير﴾ (١٦:٧٠)، ﴿يخلق ما يشاء وهو العليم القدير﴾ (٣٠:٥٤)، ﴿ويجعل من يشاء عقيماً إنه عليم قدير﴾ (٤٢:٥٠)، ﴿إنه كان عليماً قديراً﴾ (٣٥:٢٤)، ﴿إن ربك هو الخلاق العليم﴾ (١٥:٨٦)، ﴿بلى وهو الخلاق العليم﴾ (٣٦:٨١).

(٣) ﴿وقال فرعون أئتونى بكل ساحر عليم﴾ (٧:١٠٩)، ﴿وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم﴾ (٧:١١٢)، (٢٦:٣٧)، ﴿قال الملأ حوله إن هذا الساحر عليم﴾ (٢٦:٣٤).

(٤) معلوم (١١)، معلومات (٢)، معلَم (١).

(٥) الزمن (٨)، قدر (٢)، رزق، مقام، حق، إنسان (١)، يوم (٥)،أيام، كتاب، أشهر (١).

(٦) يوم الوقت المعلوم (٢)، ميقات يوم معلوم (٢)، شرب يوم معلوم (١).

يوم القيامة، الحد النهائى للزمن بعد الحياة والموت والحياة من جديد[1]. وقد يعنى اليوم فى الدنيا، وقت فعل الشرب، أو فعل العبادة مثل الحج[2]. وقد تعنى مدة الحضارة وزمن الشعب ومرحلة التاريخ فى دورات متعاقبة، فلكل أمة أجل وكتاب مثل الفرد[3].

وقد يكون المعلوم هو القدر أو الكم مثل القدر من المياه التى تهبط على الأرض فتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج. وتمكث فى باطن الأرض كى تنفجر ينبوعاً. ولكل إنسان فى الأرض رزق معلوم ومقام معلوم. وللفقراء فى أحوال الأغنياء حق معلوم للسائل والمحروم. أما الساحر فإنه "مُعَلَّم" مجنون[4].

وفى تحليل مضمون اسم "عالم" تتوزع المعانى بين حقلين دلاليين فى صيغتين. الأولى "عالم الغيب والشهادة"، والثانية "عالم الغيب" أو "عالم غيب"[5]. والأولى أكثر من الثانية مما يدل على ارتباط الغيب بالشهادة مما دفع المناطقة القدماء لصياغة منطق للاستدلال هو "قياس الغائب على الشاهد" أو "استنباط المجهول من المعلوم" وهو أساس الفكر الدينى والعلمى. الله عالم الغيب والشهادة. وهو اليوم الآخر الذى يجتمع فيه الشاهد بالغائب، غائب اليوم مشاهد غداً، يوم ينفخ فى الصور وتحضر الأعمال[6]. وهو أحد الأوصاف الإلهية، المالك، الكبير

(١) ﴿قال إنك من المنظرين،إلى يوم الوقت المعلوم﴾ (٣٨:١٥)، (٨١:٣٨)، ﴿فجمع السحرة لميقات يوم معلوم﴾ (٣٨:٢٦)، ﴿لمجموعون لميقات يوم معلوم﴾ (٥٠:٥٦).

(٢) ﴿قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم﴾ (١٥٥:٢٦)، ﴿الحج أشهر معلومات﴾ (١٩٧:٢)، ﴿ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله فى أيام معلومات﴾ (٢٨:٢٢).

(٣) ﴿وما أهلكنا من قرية إلا ولها كتاب معلوم﴾ (٤:١٥).

(٤) ﴿وإن ما من شىء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ (٢١:١٥)، ﴿فجعلناه فى قرار مكين إلى قدر معلوم﴾ (٢٢:٧٧)، ﴿إلا عباد الله المخلصين. أولئك لهم رزق معلوم﴾ (٤١:٣٧)، ﴿وما منا إلا له مقام معلوم﴾ (١٦٤:٣٧)، ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾ (٢٤:٧٠)، ﴿ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون﴾ (١٤:٤٤).

(٥) عالم الغيب والشهادة (١٠)، عالم الغيب (٢)، عالم غيب السموات والأرض (١).

(٦) ﴿وله الملك يوم ينفخ فى الصور. عالم الغيب والشهادة﴾ (٧٣:٦)، ﴿ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنت تعملون﴾ (٩٤:٩)، (٨:٦٢)، ﴿وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبؤكم بما كنتم تعملون﴾ (١٠٥:٩).

المتعال، العزيز الرحيم، فاطر السموات والأرض، الواحد، العزيز الحكيم[1]. أما الغيب وحده دون الشهادة، وهو الأقل استعمالاً، غيب السموات والأرض وهما حسيان أو الغيب وحده فهو من العلم الإلهى[2].

أما باقى الصيغ الاسمية مثل العالمين، والعلماء، فتشير أكثر الاستعمالات إلى علماء البشر وأقلها إلى الله[3]. فالعالمون هم الذين يعقلون الأمثال التى يضربها الله للناس، ويدركون معانى الآيات أو تأويل الأحلام[4]. والله عالم بكل شىء وبأنبيائه. المعلوم هنا الأمثال والآيات والأحلام للناس، وكل شىء والأنبياء مثل إبراهيم لله[5].

وفى تحليل اسم "العلم" يظهر المعلوم متفاوتاً بين المعلوم الحسى وهو الأقل والمعلوم غير الحسى وهو الأكثر. المعلوم الحسى مثل الكتاب، وغير الحسى مثل الغيب والملأ الأعلى والساعة، وما بينهما هو التاريخ، أخبار الأمم السابقة التى تدل عليها الآثار[6]. الله عنده علم الكتاب. ويعطيه للملائكة والأنبياء والرسل، ويشهد على ما أنزل من علم على الرسل. الله وحده هو الذى يعلم الغيب[7]. وعنده

---

(١) ﴿عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال﴾ (٩:١٣)، ﴿عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون﴾ (٩٢:٢٣)، ﴿ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم﴾ (٦:٣٢)، ﴿قل اللهم فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة﴾ (٤٦:٣٩)، ﴿هو الله الذى لا إله إلا هو، عالم الغيب والشهادة﴾ (٤٦:٣٩)، ﴿عالم الغيب والشهادة، العزيز الحكيم﴾ (١٨:٦٤).

(٢) ﴿إن الله عالم غيب السموات والأرض، إنه عليم بذات الصدور﴾ (٣٨:٣٥)، ﴿قل بلى وربى لتأتينكم عالم الغيب﴾ (٣:٣٤)، ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا﴾ (٢٦:٧٢).

(٣) عالمين (٤)، العالمون (١)، علماء (٢)، البشر (٥)، الله (٢).

(٤) ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾ (٤٣:٢٩)، ﴿قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ (٤٤:١٢)، ﴿إن فى ذلك لآيات للعالمين﴾ (٢٢:٣٠)، ﴿أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بنى إسرائيل﴾ (١٩٧:٢٦)، ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (٢٨:٣٥).

(٥) ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين﴾ (٥١:٢١)، ﴿وكنا بكل شىء عالمين﴾ (٨١:٢١).

(٦) ﴿فلنقصن عليك بعلم وما كنا غائبين﴾ (٧:٧)، ﴿قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾ (٤٣:١٣)، ﴿وقال الذى عنده علم الكتاب أنا آتيك به﴾ (٤٠:٢٧)، ﴿ائتونى بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم﴾ (٤:٤٦)، ﴿لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه﴾ (١٦٦:٤).

(٧) ﴿قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب﴾ (١٠٩:٥)، ﴿أعنده علم الغيب فهو يرى﴾ (٣٥:٥٣).

علم الساعة وقت حدوثها، والآخرة وقت قدومها. ولديه العلم بالملأ الأعلى الذى يختصم فيه الناس[١].

والمعلوم الحسى هو كل ما يحدث فى العالم، حياة وموت دون تفصيل فى الأفعال والأرزاق[٢]. يكفى المبدأ العام وهو أنه عليم بكل خلق[٣].

ويظهر المعلوم فى الحقل الدلالى للفظ "عليم" مجروراً بحرف الجر باء فى ثلاثة حقول دلالية. فالله عليم بذات الصدور وبمكونات النفس. وهو عليم بالأفعال، وبالضالين وبالمتقين وبالمفسرين. وهو عليم بالخلق وبما يحدث فى العالم[٤]. وفى صيغة التشديد "علام" يكون المعلوم هو العلم بالغيب فى صيغة "علام الغيوب".

أ- الله عليم بكل شىء، يتجاوز علمه العلم الإنسانى "وفوق كل ذى علم عليم" تسوية السموات السبع، وعلم ما فى السموات وما فى الأرض. فهو الأول والآخر، الظاهر والباطن. هو العالم بجميع مخلوقاته. لا تخفى عليه خافية. ويضرب الله الأمثال لبيان علمه. يدفع إلى التقوى، ويبين سبل الهدى، ويحذر من الضلال، ويكتب على الناس أفعالهم لتحضر أمامهم يوم القيامة، ويعرض لهم تاريخهم أفراداً وجماعات[٥]. وهو عليم بأفعال الناس الداخلية مثل كتمان الشهادة، والظلم الذى لا

---

(١) ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾ (٣٤:٣١)، (٤٧:٤١)، (٦١:٤٣)، (٦٣:٣٣)، (٨٥:٤٣). ﴿قل علمها عند ربى لا يجليها لوقتها إلا هو﴾ (١٨٧:٧)، ﴿قال علمها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى﴾ (٥٢:٢٠) ﴿بل إدارك علمهم فى الآخرة بل هم فى شك منها﴾ (٦٦:٢٧). ﴿ما كان لى من علم بالملأ الأعلى إذ يختصمون﴾ (٦٩:٣٨).

(٢) ﴿وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه﴾ (١١:٣٥)، (٤٧:٤١).

(٣) ﴿قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾ (٧٩:٣٦)، ﴿قالوا لا تخف وبشروه بغلام عليم﴾ (٢٨:٥١).

(٤) بكل شىء عليم (٢٠)، بذات الصدور (١٢)، بما تعملون عليم (٥)، بالظالمين (٤)، بالمتقين (٢)، بالمفسدين (١)، بكل خلق (١)، بما يفعلون (٢)، بما يصنعون (١)، به عليم (٣).

(٥) ﴿فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم﴾ (٢٩:٢)، ﴿إن الله بكل شىء عليم﴾ (٦٢:٢٩)، ﴿يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شىء عليم﴾ (١٢:٤٢)، ﴿والله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض والله بكل شىء عليم﴾ (١٦:٤٩)، ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم﴾ (٣:٥٧)، ﴿ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شىء عليم﴾ (٧:٥٨)، ﴿ومن يؤمن بالله يهد=

يغنى عن الحق شيئاً[1].

ب- وهو عليم بذات الصدور، بالغيظ والأهواء، ويعلم خفايا النفس، ما ظهر منها وما بطن، السر والعلن، فى القول والفعل، فى النظر والعمل، فى الليل والنهار. ويمحص الله ما فى القلب ليمتحن العباد ويعلم صدقهم. والتقوى تنبع من القلب، ولا تظهر فقط فى الأعمال الخارجية. ويعلم أعمال الجوارح مقياس الاستحقاق يوم القيامة. وتصدق الكلمات فى التاريخ، ويعلم أن الوعد حق[2].

جـ- والله عليم بالظالمين. والظلم من صنع البشر وبما قدمت أيديهم من فرار ونكوص، وهم المفسدون. لذلك لا يتمنون الموت خوفاً من العقاب. يبغون الفتنة كى تسرى بين الناس الذين يصغون لها. ويخصص القرآن العلم بكيد النساء، سلاح

=قلبه والله بكل شىء عليم﴾ (١١:٦٤)، ﴿واسألوا الله من فضله إن الله كان بكل شىء عليما﴾ (٣٢:٤)، ﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شىء عليماً﴾ (٤٠:٣٣)، ﴿إن تبدوا شيئاً أو تخفوه فإن الله كان بكل شىء عليما﴾ (٥٤:٣٣)، ﴿وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شىء عليماً﴾ (٢٦:٤٨)، ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شىء عليم﴾ (٢٣١:٢)، (٢٨٣:٢)، ﴿يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شىء عليم﴾ (١٧٦:٤)، ﴿وإن الله بكل شىء عليم﴾ (٩٧:٥)، ﴿وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم﴾ (١٠١:٦)، ﴿بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله والله بكل شىء عليم﴾ (٧٥:٨)، ﴿حتى يبين لهم ما يتقون إن الله بكل شىء عليم﴾ (٣٥:٢٤)، ﴿ويوم يرجعون إليه فينبئهم بما عملوا والله بكل شىء عليم﴾ (٦٤:٢٤).

(١) ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾ (٢٨٣:٢)، ﴿إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً إن الله عليم بما تفعلون﴾ (٣٦:١٠)، ﴿وأسروه بضاعة والله عليم بما يعملون﴾ (١٩:١٢)، ﴿بل إن الله عليم بما كنتم تعملون﴾ (٢٨:١٦)، ﴿واعملوا صالحاً إنى بما تعملون عليم﴾ (٥١:٢٣)، ﴿هو أزكى لكم والله بما تعملون عليم﴾ (٢٨:٢٤)، ﴿كل قد علم صلاته وتسبيحه والله عليم بما يفعلون﴾ (٤١:٢٤)، ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون﴾ (٨:٣٥).

(٢) ﴿قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور﴾ (١١٩:٣)، ﴿وليمحص ما فى قلوبكم والله عليم بذات الصدور﴾ (١٥٤:٣)، ﴿واتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور﴾ (٧:٥)، ﴿ولكن الله سلم إنه عليم بذات الصدور﴾ (٤٣:٨)، ﴿يعلم ما يسرون وما يعلنون إنه عليم بذات الصدور﴾ (٥:١١)، ﴿إن الله عليم بذات الصدور﴾ (٣١٩:٣٣) ﴿إن الله يعلم غيب السموات والأرض إنه عليم بذات الصدور﴾ (٣٨:٣٥)، ﴿فينبؤكم بما كنتم تعملون إنه عليم بذات الصدور﴾ (٧:٣٩)، ﴿ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور﴾ (٢٤:٤٢)، ﴿ويولج النهار فى الليل وهو عليم بذات الصدور﴾ (٦:٥٧)، ﴿ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور﴾ (٤:٦٤)، ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور﴾ (١٣:٦٧).

الضعيف فى مواجهة القوى[1]. والله أيضاً عليم بالأفعال الخيرة للبشر مثل الإنفاق والذى له الجزاء الأوفى. والإنفاق جهاد مثل الجهاد بالنفس، والله عليم بالمتقين. ويخصص القرآن بالتبشير بالغلام العليم لإبراهيم الذى وفّى[2].

أ- المعلوم الإلهى. والمعلوم فى الفعل الإلهى يتراوح بين نفس المجالات الدلالية الثلاثة، العلم الإلهى ذاته، والمخلوقات والظواهر الإنسانية والاجتماعية، أى حقول دلالية ثلاثة: الله والعالم والإنسان.

١- علم الله لذاته هو العلم المطلق الشامل اللامحدود فى حين أن العلمَ الإنسانى نسبى وجزئى ومحدود. ولا يعنى ذلك إقلالاً من شأن العلم الإنسانى بل أملاً فى المزيد، وسعياً إلى الكمال، وعدم اليأس من المستقبل أو الغرور فى الحاضر. علم الله قبلى لم يأت من التجربة على عكس العلم الإنسانى التجريبى الإحصائى. والإحصاء بطبيعته ناقص مثل الاستقراء. علم الله حقيقى، علم الأشياء كما هى عليه وليس الأشياء كما تبدو. فالخير خير والشر شر فى العلم الإلهى. وفى العلم الإنسانى قد يكون الخير شراً والشر خيراً. والله يعلم المفسد من المصلح. يعلم كل شىء من كل جوانبه وليس من منظور واحد كما هو الحال فى العلم الإنسانى[3].

---

(١) ﴿ولن يتمنوه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾ (٢:٩٥)، ﴿تولوا إلا قليلاً منهم والله عليم بالظالمين﴾ (٢:٢٤٦)، ﴿وإن تولوا فإن الله عليم بالمفسدين﴾ (٣:٦٣)، ﴿يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين﴾ (٩:٤٧)، ﴿ولا يتمنونه أبداً بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾ (٦٢:٧)، ﴿إن ربى بكيدهن عليم﴾ (١٢:٥٠).

(٢) ﴿وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم﴾ (٢:٢١٥)، ﴿وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم﴾ (٢:٢٧٣)، (٣:٩٣)، ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين﴾ (٣:١١٥)، ﴿أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم بالمتقين﴾ (٩:٤٤)، ﴿قالوا لا توجل إنا نبشرك بغلام عليم﴾ (١٥:٥٣).

(٣) ﴿فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً﴾ (٤٨:٢٧)، ﴿علم ألن تحصوه فتاب عليكم﴾ (٧٣:٢٠)، ﴿وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٢:٢١٦)، ﴿وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح﴾ (٢:٢٢٠)، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً﴾ (٢٠:١١٠)، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ (٢١:٢٨)، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم وإلى الله ترجع الأمور﴾ (٢٢:٧٦).

وأول علم لله هو علمه بذاته، ونفي ألوهيته عمن سواه[1]. وهو وحده يعلم الغيب ولا أحد سواه، ما في البر والبحر، ما في السموات والأرض، وأفعال العباد وتأييدهم الرسل الذين يخبرون بالغيب. والغيب هو ما لا يعرفه الإنسان وما يغيب عن حواسه، وليس الغيب في ذاته[2]. ولا يعلم الملائكة جنوده إلا هو. ولا علم لهم إلا ما علمهم الله إياه[3].

والله يعلم على الإطلاق ما لا يعلمه البشر. الله هو الحد الأقصى في العلم، والإنسان هو الحد الأدنى. ومن ثم لا يحاجج الإنسان فيما ليس له به علم، وضرب الأمثال لله يتجاوز حدود العلم البشرى. علم الله لا حجاج فيه ولا جدال. وهو علم مفيد للبشر في حياتهم مثل صنعة اللباس لتحميهم من الحر والبرد وعلم الكتابة لتدوين العقود حفظاً للحقوق. ومن متطلباته الإيمان به وتقوى الله اتقاء لعذاب الآخرة[4].

يعلم الله ما تختانه النفس وما تخفيه لأنه لا شيء يخفى عليه مثل مواعدة النساء سراً. ويتوب عليها إذا تابت. يعلم أسرار القلوب ويكافئها. يعلم ما يقوله

---

(١) ﴿إن الله يعلم ما يدعون من دونه من شيء﴾ (٤٢:٢٩).

(٢) ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما في البر والبحر﴾ (٥٩:٦)، ﴿قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله﴾ (٦٥:٢٧)، ﴿إن الله يعلم غيب السموات والأرض والله بصير بما تعملون﴾ (١٨:٤٩)، ﴿وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب﴾ (٢٥:٥٧).

(٣) ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو، وما هي إلا ذكرى للبشر﴾ (٣١:٧٤)، ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾ (٣٢:٢).

(٤) ﴿ذلكم أزكى لكم وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٢٣٢:٢)، ﴿فلم تحاجون فيما ليس لكم له علم، وأنتم لا تعلمون﴾ (٦٦:٣)، ﴿فلا تضربوا لله الأمثال، إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٧٤:١٦)، ﴿لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (١٩:٢٤)، ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (٥:٩٦)، ﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾ (١٠:٨)، ﴿والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله﴾ (٩:١٤)، ﴿فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (٢٣٩:٢)، ﴿تعلمونهن مما علمكم الله﴾ (٤:٥)، ﴿وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٦٨:١٢)، ﴿آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾ (٦٥:١٨)، ﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم﴾ (٨٠:٢١)، ﴿ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله﴾ (٢٨٢:٢)، ﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (١٥١:٢)، ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله، والله بكل شيء عليم﴾ (٢٨٢:٢).

الإنسان، ومن ثم عدم نجاح الكذب فى إخفاء الحقيقة، إخفائها عن من؟ الله يعلم ما فى النفس على الإطلاق ولا تعلم النفس ما فى علم الله تماماً. ومن ثم يحذر الإنسان العمل السرى لأنه لا سر على أحد مثل السرقة والقتل وكل "جريمة" يعاقب عليها القانون. وهذا أكبر دافع على الصدق والسكينة والاطمئنان خشية من الكذب والفضيحة. وتكثر التشبيهات لهذه الإحاطة العلمية، الأمام والخلف، الأعلى والأدنى، واليمين والشمال أى الجهات الست، ما بين السموات والأرض وتحت الثياب، والمستقر والمستودع، ما تحمل كل أنثى وما تفيض به الأرحام. والله يتوجه طبقاً لما فى القلوب، نحو الصادقين وبعيداً عن المنافقين. يعلم ما تحت الثياب وما يستره الغطاء. يعلم المصدقين والمكذبين. وما على الرسول إلا البلاغ، والله يعلم ما فى القلوب[1].

وهو الذى يعلم تأويل النصوص ومعانيها على ما هى عليها وحقائقها الثابتة. والإنسان يعلم تحققاتها التاريخية فى الزمان والمكان طبقاً لسياقاتها الاجتماعية

---

(١) ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم﴾ (٢:١٨٧)، ﴿علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا﴾ (٢:٢٣٥)، ﴿فعلم ما فى قلوبهم فأنزل السكينة عليهم﴾ (٤٨:١٨)، ﴿إن كنت قلته فقد علمته﴾ (٥:١١٦)، ﴿تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (٥:١١٦)، ﴿ربنا إنك تعلم ما نخفى وما نعلن﴾ (١٤:٣٨)، ﴿فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ (٣٦:٧٦)، ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (٥٠:١٦)، ﴿أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ (٢:٧٧)، ﴿واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه﴾ (٢:٢٣٥)، ﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم﴾ (٢:٢٥٥)، ﴿أولئك الذين يعلم الله ما فى قلوبهم فأعرض عنهم﴾ (٤:٦٣)، ﴿ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ (٥:٩٩)، ﴿وهو الله فى السموات وفى الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون﴾ (٦:٣)، ﴿أم حسبتهم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم﴾ (٩:١٦)، ﴿ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم وأن الله علام الغيوب﴾ (٩:٧٨)، ﴿الا حين يستغشون ثيابهم يعلم الله ما يسرون وما يعلنون﴾ (١١:٥)، ﴿ويعلم مستقرها ومستودعها﴾ (١١:٦)، ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تفيض به الأرحام وما تزداد﴾ (١٣:٨)، ﴿والله يعلم ما تسرون وما تعلنون﴾ (١٦:١٩)، ﴿لا جرم أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ (١٦:٢٣)، ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾ (٢٠:٧)، ﴿إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون﴾ (٢١:١١٠)، ﴿والله يعلم ما تبدون وما تكتمون﴾ (٢٤:٢٩)، ﴿ويعلم ما تخفون وما تعلنون﴾ (٢٧:٢٥)، ﴿وإن ربك يعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون﴾ (٢٧:٧٤)، (٢٨:٢٩)، ﴿والله يعلم ما فى قلوبكم وكان الله عليماً حكيماً﴾ (٣٣:٥١)، ﴿والله يعلم أسرارهم﴾ (٤٧:٢٦)، ﴿يعلم ما تسرون وما تعلنون﴾ (٦٤:٤)، ﴿إلا ما شاء الله إنه يعلم الجهر وما يخفى﴾ (٨٧:٧)، ﴿قل إن تخفوا ما صدوركم أو تبدوه يعلمه الله﴾ (٣:٢٩).

والمصالح العامة بالرغم من دعوى الصوفية أنهم يشاركون الله فى معرفة هذه الحقائق الثابتة. فى حين يكتفى الحكماء والمعتزلة بتأويلاتها المجازية. وهو الذى يخطر الأنبياء بتأويلاتها كما هو الحال فى قصة يوسف(١). ويعلم الذين يجادلون فى الآيات بغير علم على عكس التأويل الصادق للحديث(٢).

وهو الذى يعلم إرسال أنبيائه للبشر ويعلم طاعتهم له وعبادتهم إياه(٣). يعلمهم الكتاب والحكمة والإنجيل، وهو غير الشعر وسجع الكهان. وهو علم وحكمة أى علم عملى وتصور عام للكون. هو علم وملك، نظر وعمل، نبوة ودولة مثل داود ومحمد. والله عليم قوى، وعلمه حكمة وقوة(٤). ولا يشارك فى العلم الإلهى إلا القليل، الأصفياء والأطهار، أولوا العلم، وأولوا الألباب، والراسخون فى العلم. ويدعى الصوفية أنهم هم المقصودون(٥).

وعلم الله آدم الأسماء أى الألفاظ ودلالاتها على الأشياء وتطابق الأسماء مع المسميات. وامتحن الملائكة وراجع علمهم وحفظهم بالإشارة. ولم يمتحن آدم لمعرفته وثقته بعلمه(٦). وعلمه البيان أى وسائل التعبير والكلام وفنون القول وفى مقدمته القرآن(٧). وعلم بالأداة، القلم، ما لم يعلم الإنسان، من العالم إلى المتعلم(٨).

---

(١) ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (٣:٧)، ﴿رب قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث﴾ (١٢:١٠١)، ﴿ولنعلمه من تأويل الأحاديث﴾ (١٢:٢١)، ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث﴾ (١٢:٦).

(٢) ﴿ويعلم الذين يجادلون فى آيتنا ما لهم من محيص﴾ (٤٢:٣٥).

(٣) ﴿قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون﴾ (٣٦:١٦)، ﴿ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم﴾ (٧٢:٢٨). ﴿إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه﴾ (٧٣:٢٠).

(٤) ﴿وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾ (٥:١١٠)، ﴿وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمتك ما لم تكن تعلم﴾ (٤:١١٣)، ﴿وما علمناه الشعر وما ينبغى له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾ (٣٦:٦٩)، ﴿ذلك مما علمنى ربى﴾ (١٢:٣٧)، ﴿وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء﴾ (٢:٢٥١)، ﴿إن هو إلا وحى يوحى، علمه شديد القوى﴾ (٥٣:٥)، ﴿يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة﴾ (٢:١٥١)، (٢:٦٢)، ﴿ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾ (٣:١٨).

(٥) ﴿قل ربى أعلم بعدتهم، ما يعلمهم إلا قليل﴾ (١٨:٢٢).

(٦) ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ (٢:٣١).

(٧) ﴿الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾ (٥٥:٢).

(٨) ﴿الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ (٩٦ : ٤-٥).

وبعض الخطاب الإلهى موجه إلى الرسول خاصة لتخفيف أحزانه، فالله يعلم أن الرسول حزين مما يقوله غير المصدقين به، ويضيق صدره بهم، وبإنكار نبوته، وبأن معلمه بشر(١).

والمعلوم الإلهى هو المستقبل الذى لا يعلمه الإنسان، ولو علم الله بوقوع الخير لما منعه. فحوادث المستقبل الخير منها أكثر من الشر مما يستدعى سؤال: لماذا لا يمنع الله الشر كله ويترك للإنسان فعل الخير؟ والجواب لو فعل الله ذلك لكان فيه خرق لحرية الإنسان فى اختيار الشر وترقب المستقبل(٢). ويعلم الله حياة الإنسان ومماته، متقلبه ومثواه(٣).

ومع أن علم الله قبلى إلا أنه أيضاً علم تجريبى، فالله يجرب علمه لإعطاء الدرس للإنسان للتصديق ولإيجاد علم تصدقه التجربة. ومعظم ذلك فى صيغة المتكلم الجمع "نعلم". فتحديد القبلة حتى يعلم الله من يتبع الرسول. كما يختبر الله أى الحزبين أقدر على الإحصاء. ويريد اختبار الناس من يؤمن بالآخرة منهم. ويقع البلاء حتى يعلم الله المجاهدين والصابرين. والإنسان شاهد على هذا العلم التجريبى. فالتجربة عامة وليست خاصة، جماعية وليست فردية. ودخول الجنة بالتجربة والامتحان فى الحياة بالاستحقاق. وقد تكون التجربة مؤلمة وهو ثمن الاستحقاق. ويعلم الله المنافقين والقاعدين بالتجربة(٤).

---

(١) ﴿قد نعلم إنه ليحزنك الذى يقولون﴾ (٦:٣٣)، ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون﴾ (١٥:٩٧)، ﴿ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ (١٦:١٠٣).

(٢) ﴿ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم﴾ (٨:٢٣).

(٣) ﴿والله يعلم متقلبكم ومثواكم﴾ (٤٧:١٩).

(٤) ﴿وما جعلنا القبلة التى كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول﴾ (٢:١٤٣)، ﴿ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا﴾ (١٨:١٢)، ﴿وما كان له عليهم من سلطان إلا لنعلم من يؤمن بالأخرة﴾ (٣٤:٢١)، ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾ (٤٧:٣١)، ﴿وليعلم الله الذين امنوا ويتخذ منكم شهداء﴾ (٣:١٥٠)، ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾ (٣:١٤٢)، ﴿وما أصابكم يوم التة ى الجمعان فبإذن الله وليعلم المؤمنين﴾ (٣:١٦٦)، ﴿وليعلم الذى نافقوا وقيل لهم تعالوا قاتلوا فى سبيل الله﴾ (٥:٩٤)، ﴿وليعلمن الله الذين أمنوا وليعلمن المنافقين﴾ (٢٩:١١).

٢- وهو الذى يعلم الظواهر الطبيعية داخل الأرض وخارجها وما فى السماء وما بينهما. ويسخر ممن يظن أن الله لا يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وعلمه مدون فى كتاب أى قوانين الطبيعة الثابتة كما قال هردر واسبينوزا. والعلم الإنسانى يشهد على ذلك. وعلم الرسول متوسط بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى. ويعلم متى ينزل المطر أى قوانين الجغرافيا وما يفيض من الأرحام أى قوانين السكان، ويوم تقوم الساعة أى نهاية الزمان وتناقص الطاقة. يعلم ما فى باطن الأرض من ثروات معدنية ومائية وما فوق الأرض من ثروات زراعية وحيوانية. وتأسيس علوم الأرض هو جزء من القصد الإلهى[١].

٣- والله يعلم[٢]. يعلم سلوك البشر، دوافعه ومقاصده[٣]. يعلم سلوك الأخيار، وإنفاق الخير وتعويضه بخير أعظم[٤]. يعلم سلوك البشر، المكذبين والمنافقين. يتوفاهم بالليل ويعلم ما يقترفونه بالنهار. يعلم الخائنين وكيدهم. ويعلم الكفار وما تكسب أيدهم. يعلم المعوقين عن النهوض والذين يريدون إيقاف حركة

---

(١) ﴿ويعلم ما فى السموات وما فى الأرض، والله على كل شىء قدير﴾ (٣:٢٩)، ﴿ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (٥:٩٧)، ﴿قل أتنبئون الله بما لا يعلم فى السموات ولا فى الأرض﴾ (١٠:١٨)، ﴿أم تنبئونه بما لا يعلم فى الأرض أم ظاهر من القول﴾ (١٣:٣٣)، ﴿قال ربى يعلم القول فى السماء والأرض﴾ (٢١:٤)، ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السماء والأرض إن ذلك فى كتاب﴾ (٢٢:٧٠)، ﴿ألا إن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ويعلم ما أنتم عليه﴾ (٢٤:٦٤)، ﴿قل أنزله الذى يعلم السر فى السموات والأرض﴾ (٢٥:٦)، ﴿قل كفى بالله بينى وبينكم شهيداً يعلم ما فى السموات والأرض﴾ (٢٩:٥٢)، ﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما فى الأرحام﴾ (٣١:٣٤)، ﴿يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها﴾ (٣٤:٢)، (٥٧:٤)، ﴿والله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (٤٩:١٦)، ﴿ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (٥٨:٧)، ﴿يعلم ما فى السموات والأرض﴾ (٦٤:٤)، ﴿ولا تسقط من ورقة إلا يعلمها﴾ (٦:٥٩).

(٢) ﴿ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ (٦٧:٢٤).

(٣) ﴿قد جعلتم الله عليكم كفيلاً. إن الله يعلم ما تفعلون﴾ (١٦:٩١)، ﴿قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً﴾ (٢٤:٦٣)، ﴿ولذكر الله أكبر والله يعلم ما تصنعون﴾ (٢٩:٤٥)، ﴿ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون﴾ (٤١:٢٢)، ﴿ويعفوا عن السيئات ويعلم ما تفعلون﴾ (٤٢:٢٥)، ﴿ولتعرفهم فى لين القول والله يعلم أعمالكم﴾ (٤٧:٣٠).

(٤) ﴿إن يعلم الله فى قلوبكم خيرا يؤتكم خيراً مما أخذ منكم﴾ (٨:٧٠)، ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه﴾ (٢:٢٧٠).

المجتمع ومسار التاريخ[١]. يعلم العلاقة بين الأزواج، الحقوق والواجبات عليهم[٢]. يعلم حركة الواقع الاجتماعى، المستقدمين والمستأخرين[٣]. يعلم الضعف البشرى ويخفف عن الضعفاء. يمثل ما ينبغى أن يكون وما هو كائن، المثال الواقع، الطموح والإمكان[٤]. ومن مظاهر الضعف المرض والإجهاد فى السفر. يعلم كيف تنهار المجتمعات وتنقرض الشعوب بإنقاصها من أطرافها ومصادرها طبقاً لقوانين التاريخ الكيفية والكمية[٥]. والتاريخ اختبار، فتنة السابقين، وموعظة للاحقين[٦].

ب- **المعلوم الإنسانى**. ولما كان العالم هما الله والإنسان، يشاركان فى العلم فإن المعلوم الإنسانى أيضاً يتراوح بين عدة حقول دلالية. وهو علم من الدرجة الثانية، علم بأن الله يعلم أى علم بالعلم. وهى نفس الحقول الدلالية الثلاثة السابقة، الله والعالم والإنسان.

وتأتى معظم صياغات المعلوم الإلهى فى "ألم تعلم" الاستفهام الاستنكارى أو التعجبى.

١- فالله هو الحق. وهو على كل شىء قدير، له ملك السموات والأرض، يعلم ما فى السماوات وما فى الأرض، ليس لله سمى، وعده حق[٧]. وهو علم يتم التصديق به

---

(١) ﴿وإنا لنعلم أن منكم مكذبين﴾ (٤٩:٦٩)، ﴿يهلكون أنفسهم والله يعلم أنهم لكاذبون﴾ (٤٢:٩)، ﴿والله يعلم إنك لرسوله، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون﴾ (١:٦٣)، ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم﴾ (١٠١:٩)، ﴿وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار﴾ (٦٠:٦)، ﴿ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدى كيد الخائنين﴾ (٥٢:١٢)، ﴿يعلم ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار﴾ (٤٢:١٣)، ﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا﴾ (١٨:٣٣).

(٢) ﴿قد علمنا ما فرضنا عليهم فى أزواجهم﴾ (٥٠:٣٢).

(٣) ﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم وقد علمنا المستأخرين﴾ (٢٤:١٥).

(٤) ﴿الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً﴾ (٦٦:٨)، ﴿علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض﴾ (٢٠:٧٣).

(٥) ﴿قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ﴾ (٤:٥٠)، ﴿أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله بن القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً﴾ (٧٨:٢٨).

(٦) ﴿ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ (٣:٢٩).

(٧) ﴿فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله﴾ (٧٥:٢٨)، ﴿ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير﴾ (١٠٦:٢)، ﴿ألم تعلم أن له ملك السموات والأرض﴾ (٤٠:٥)، ﴿ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السموات =

بالبرهان وليس فقط بمجرد الإيمان. هو العلم بالسر والعلن، بما يخفى وبما يصفح عنه[1]. يرى كل شيء. والملائكة حافظون. تعلم ما يفعل البشر وتدونه. وعلم البشر حادث، كان بعد أن لم يكن، علم بعدى. يعلم البشر أن الله غنى حميد، غفور رحيم، شديد العقاب، مع المنافقين. هو الحق المبين، السميع العليم، العزيز الحكيم. ليس له ند. يجير ولا يجار عليه، يستمد الأنبياء والأصفياء علومهم منه. ليس فيه حجاج ولجاج. يُسأل فيه أهل الذكر. وتُضرب الأمثال له من أجل الاقتراب منه[2]. والله غالب على أمره.

= والأرض﴾ (٧٠:٢٢)، ﴿فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً﴾ (٦٥:١٩)، ﴿فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحاً قريباً﴾ (٢٧:٤٨)، ﴿فعلموا أن الله على كل شيء قدير﴾ (١٢:٦٥٤)، ﴿فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون﴾ (٢٢:٢)، ﴿قال إنى أعلم ما لا تعلمون﴾ (٣٠:٢)، ﴿ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (١٥١:٢)، ﴿وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون﴾ (٨٨:٣٣)، ﴿وآخرين من دونهم تعلمونهم﴾ (٦٠:٨)، ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم﴾ (٢٥:٤٨).

(١) ﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكى لا يعلم بعد علم شيئاً﴾ (٧٠:١٦)، (٥:٢٢)، ﴿وليعلم الذين أوتوا العلم أنه الحق من ربك﴾ (٥٤:٢٢)، ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (٥:٩٦)، ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾ (١٤:٩٦)، ﴿قال ربى أعلم بعدتهم ما يعلمهم إلا قليل﴾ (٧٨:٩)، ﴿أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون﴾ (٧٧:٢)، ﴿قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (١٨٧:٧)، ﴿وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم﴾ (٩١:٦).

(٢) ﴿فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾ (٢٣٦:٢)، ﴿فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٦٦:٣)، ﴿قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ (٣٨:٧)، ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (٤٣:١٦)، (٧:٢١)، ﴿واتقوا الله الذى أمركم بما تعملون﴾ (١٣٢:٢٦)، ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم﴾ (٢٣١:٢)، ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٧٤:١٦)، ﴿وإنه لذو علم لما علمناه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٦٨:١٢)، ﴿بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون﴾ (٢٤:٢١)، ﴿ويعلمون أن الله هو الحق المبين﴾ (٢٥:٢٤)، ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير﴾ (٢٣٣:٢)، ﴿واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه﴾ (٢٣٥:٢)، ﴿واعلموا أن الله غفور رحيم﴾ (٢٣٥:٢)، ﴿وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ (٢٤٤:٢)، ﴿وإن عليكم لحافظين، كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون﴾ (١٢:٨٢)، ﴿ثم ادعهن يأتينك سعياً واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ (٢٦٠:٢)، ﴿فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم﴾ (٤٩:٥)، ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك﴾ (١٩:٤٧)، ﴿واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (١٩٤:٢)، ﴿فإن زللتم بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم﴾ (٢٠٩:٢)، ﴿ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غنى حميد﴾ (٢٦٧:٢)، ﴿إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم﴾ (٣٤:٥)، ﴿اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم﴾ (٩٨:٥)، ﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ (٢٥:٨)، ﴿واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (٣٦:٩)، (١٢٣:٩)، ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٢١:١٢).

وقد يخطئ العلم الإنسانى كما ادعى فرعون أنه ما علم لقومه إلها غيره. حتى لو كان يستشيرهم. فالاستشارة آلية وليست قيمة فى ذاتها كالتوحيد. ويدعى أن يقدر للناس أرزاقهم بل ويحييهم ويميتهم. الله هو القادر على أن يجعل بين البحرين حاجزاً فلا يلتقيان. ولا يستطيع أحد غيره إجابة الدعاء أو يشفع للناس. مثل من اتخذ إلهاً غير الله مثل من اتخذ بيتاً للعنكبوت وهو أوهن البيوت. هو علم بالوحدانية التى لا ند لها(١). ويعتمد فرعون فى علمه على السحر وليس على العلم الحق، وهو علم يضر أكثر مما ينفع، يفرق أكثر مما يجمع(٢).

٢- وهو العلم بنشأة الكون الطبيعى والإنسانى، علم من الدرجة الثانية بعد العلم من الدرجة الأولى علم الله الذى أخبر به من خلال الأنبياء، علم السموات والأرض وما فيهما وما بينهما، علم الخلق من الأزواج النباتية والحيوانية. وهو علم الأفلاك ودورانها وعلم الحساب وعلم الحيوان والدواب كوسائل انتقال للبشر. وهو علم النبات وما يخرج من الأرض الخضراء من نبات وفاكهة وما أخرج الله من الطيبات رزقاً للعباد(٣). ولعظمة الكون قد يكون القسم

---

(١) ﴿وقال فرعون يأيها الملأ ما علمت من إله غيرى﴾ (٣٨:٢٨)، ﴿لعلى أرجع إلى الناس لعلهم يعلمون﴾ (٤٦:١٢)، ﴿الذين يجعلون مع الله إله آخر فسوف يعلمون﴾ (٩٦:١٥)، ﴿ويجعلون لما لا يعلمون نصيباً مما رزقناهم﴾ (٥٦:١٦)، ﴿وجعل بين البحرين حاجزاً أإله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (٦١:٢٧)، ﴿وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾ (٤١:٢٩)، ﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد الحق وهم يعلمون﴾ (٨٦:٤٣).

(٢) ﴿إنه لكبيركم الذى علمكم السحر فلسوف تعلمون﴾ (٤٩:٢٦)، (٧١:٢٠)، ﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾ (١٠٢:٢)، ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾ (١٠٢:٢)، ﴿فيتعلمون ما يفرقون به بين المرء وزوجه﴾ (١٠٢:٢)، ﴿ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم﴾ (١٠٢:٢).

(٣) ﴿ولقد علمتم النشأة الأولى، فلولا تذكرون﴾ (٦٢:٥٦)، ﴿على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فى ما لا تعلمون﴾ (٦١:٥٦)، ﴿ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (٩٧:٥)، ﴿سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾ (٣٦:٣٦)، ﴿وقدرناه منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾ (١٢:١٧)، ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٥٧:٤٠)، ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾ (٨:١٦)، ﴿اعلموا أن الله يحيى الأرض بعد موتها﴾ (١٧:٥٧)، ﴿قل الأرض ومن إن كنتم تعلمون﴾ (٨٤:٢٣)، ﴿ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٣٩:٤٤)، ﴿كلا إنا خلقناهم مما يعلمون﴾ (٣٩:٧٠)، ﴿إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾ (٤:٧١)، ﴿قل أتعلمون الله =

بمواقع النجوم[1].

٣- والنبى يعلم كما هو الحال فى ضيوف إبراهيم الذى علم أنهم ليس لهم حق فى بناته، وأن ما أنزلهم إلا رب السموات، وأن الأصنام لا تنطق. يعلم النبى من الله ما لا يعلمه البشر مثل غيب السموات والأرض وما يبدى الناس وما يخفون. ويشكون همهم وحزنهم إلى الله. وهو الذى يبلغ رسالات الله، ويعلم قدرة الله دون ما يدرى فى نفسه. ومع ذلك لا يعلم النبى كل الغيب وإلا استكثر من الخير وقلل من السوء. ومعظمها فى صيغة "أعلم". أنزل الله معه العلم والحكمة، وأعلمه أن وعد الله حق. وأبلغ رسالات ربه، وأبلغه نفاق أهل المدينة. وناله أذى البشر. واستجاب لطلبات قومه من معجزات حتى التعجيزية منها والمادية مثل المائدة من السماء[2].

= بدينكم والله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض﴾ (١٦:٤٩)، ﴿يُجبى إليه ثمرات كل شىء رزقاً من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٥٧:٢٨)، ﴿قال إن ربى يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٣٦:٣٤)، ﴿قل أحل لكم الطيبات وما علّمتم من الجوارح﴾ (٤:٥)، ﴿أولم يعلموا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (٥٢:٣٩).

(١) ﴿وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾ (٧٦:٥٦).

(٢) ﴿قالوا لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق﴾ (٧٩:١١)، ﴿قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض﴾ (١٠٢:١٧)، ﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾ (٦٥:٢١)، ﴿قال إنى أعلم ما لا تعلمون﴾ (٣٠:٢)، ﴿قال ألم أقل لكم إنى أعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٩٦:١٢)، ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (٣٣:٢)، ﴿قال إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٨٦:١٢)، ﴿ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض﴾ (٣٣:٢)، ﴿ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب﴾ (٢١:١١)، ﴿وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾ (٣٣:٢)، ﴿فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شىء قدير﴾ (٢٥٩:٢)، ﴿تعلم ما فى نفس ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (١١٦:٥)، ﴿أبلغكم رسالات ربى وأنصح لكم، وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٦٢:٧)، ﴿ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء﴾ (١١٨:٧)، ﴿وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ (١١٣:٤)، ﴿تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب﴾ (١١٦:٥)، ﴿حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين﴾ (٤٣:٩)، ﴿فرددناه إلى أمه كى تقر عينها ولا تحزن ولتعلم أن وعد الله الحق﴾ (١٣:٢٨)، ﴿ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا﴾ (٤٩:١١)، ﴿ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم﴾ (١٠١:٩)، ﴿أبلغت رسالات ربى وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٦٢:٧)، ﴿أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه﴾ (٥٧:٧)، ﴿قل إنما أشكو بثى وحزنى إلى الله وأعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٨٦:١٢)، ﴿قال ألم أقل لكم إنى أعلم من الله ما لا تعلمون﴾ (٩٦:١٢)، ﴿لم تؤذوننى وقد تعلمون أنى رسول الله إليكم﴾ (٥:٦١)، ﴿نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا﴾ (١١٣:٥).

وجاءت آخر الرسالات مصدقة لما قبلها، ومكملة لها ومهيمنة عليها. تعلن التوحيد النظرى وتبين انعكاسه فى حياة الفرد والجماعة كتوحيد عملى[1]. وعلى الناس اتباع الرسالة لا الهوى حتى يتبين لهم الطريق السديد[2].

ويعلم بعض الآيات ويتخذها هزواً، والحق أظهر وأسطع. يعلم العلماء ذلك ويعقلونه ثم يحرفونه ويسيئون تأويله بأمانيهم. وينبذون ما يعصى على التأويل ويحرفونه. ويبدلون الآيات حتى تعبر عن أهوائهم. ويطلبون الحديث مع الله شفاهاً مباشرة دون وساطة. إن تبديل آية مقام آية ليس افتراء بل نسخاً. والحق فى معنى الآية يطابق الحق فى النفس وفى الكون[3]. ومن ثم يستحيل لبس الحق بالباطل والباطل بالحق نظراً لوجود مقاييس عدة للصدق، مطابقة الوحى مع العقل مع

(١) ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٢٩:٤١)، ﴿فإن توليتم فما علموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾ (٩٢:٥)، ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب ألا يقدرون على شىء من فضل الله﴾ (٢٩:٥٧)، ﴿ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم وأحاط بما لديهم﴾ (٢٨:٧٢)، ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به أنما هو إله واحد﴾ (٥٢:١٤).

(٢) ﴿فاصفح عنهم وقل سلام فسوف يعلمون﴾ (٨٩:٤٣)، ﴿فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾ (١٨:٤٥)، ﴿واعلموا أن فيكم رسول الله﴾ (٧:٤٩)، ﴿قال له موسى هل اتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً﴾ (٦٦:١٨)، ﴿ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب﴾ (٧٩:٣)، ﴿ولقد تعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر﴾ (١٠٣:١٦)، ﴿هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشداً﴾ (٦٦:١٨)، ﴿وقال يأيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء﴾ (١٦:٢٧).

(٣) ﴿وإذا علم من آياتنا شيئاً اتخذها هزواً﴾ (٩:٤٥)، ﴿ويعلم الذين يجاهدون فى آياتنا ما لهم من محيص﴾ (٣٥:٤٢)، ﴿أولم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بنى إسرائيل﴾ (١٢٧:٢٦)، ﴿ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾ (٧٥:٢)، ﴿ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى﴾ (٧٨:٢)، ﴿نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون﴾ (١٠١:٢)، ﴿وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية﴾ (١١٨:٢)، ﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾ ((١٤٤:٢)، ﴿وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون﴾ (١٤٦:٢)، ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ (٧٥:٣)، (٧٨:٣)، ﴿قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٣٧:٦)، ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ (٩٧:٦)، ﴿والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق﴾ (١١٤:٦)، ﴿كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ (٣٤:٧)، ﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ (١٨٢:٧)، ﴿ونفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ (١١:٩)، (٥:١٠)، ﴿قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (١٠١:١٦)، ﴿الذين كذبوا بالكتاب وما أرسلنا به رسلنا فسوف يعلمون﴾ (٧٠:٤٠)، ﴿كتاباً فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون﴾ (٣:٤١).

الطبيعة، مطابقة مع الأنفس والآفاق[1]. ويمثل قصص الأنبياء الوعى التاريخى وتصديق الوحى فى التاريخ. فالمعرفة التاريخية جزء من العلم الإنسانى. وهو دليل تجريبى على أن الوحى حق، وأن العلم الإلهى قانون تاريخى[2]. ومن ثم كان العلم ضد التقليد لأنه لا يقوم على برهان عقلى ولا على دليل تجريبى[3].

والإيمان مقدمة لعلم. ويمثل الحدس، فى حين يعطى العلم البرهان[4]. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. فالعلم يعطى درجة للعالم أعلى من الجاهل نظراً لسمو الرفعة. والأكثر علماً هو الأكثر قوة، والأصدق علماً هو الأقدر جهاداً[5].

والسفه سبب عدم العلم. فالعلم يقوم على العقل وليس على الخبل أو الجنون. السفه لا ينتج إلا الهوى. والطبع على القلب سبب عدم العلم أى عدم الرؤية والإدراك. العلم يبدأ بالحدس ويتلوه البرهان، رؤية من الداخل إلى الخارج مثل البرهان من الخارج إلى الداخل وكما هو الحال فى نظرية الشعاع المزدوج فى نظرية الإدراك عند هوسرل. والهوى ضد العلم ومانع من الفعل كالنساء الذين يضربن بأرجلهن ليشاهدوا الناس زينتهن. فى الظاهر علم وفى الباطن هوى. فالعلم نية وقصد وليس خداعاً ونفاقاً. العلم تعبير عن شعور واحد وليس عن شعور مزدوج.

---

(١) ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾ (٤٢:٢)، ﴿أم تقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (٨٠:٢)، ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (١٦٩:٢)، ﴿لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾ (٧١:٣).

(٢) ﴿أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً﴾ (٧٨:٢٨)، ﴿وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون﴾ (١٠٥:٦).

(٣) ﴿وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق﴾ (٢١:١٨)، ﴿ولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾ (١٠٤:٥).

(٤) ﴿فأما الذين امنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم﴾ (٢٦:٢)، ﴿كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم﴾ (١١٣:٢).

(٥) ﴿قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾ (٩:٣٩)، ﴿هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (٢٩:٣٩)، ﴿فسيعلمون من هو شر مكاناً وأضعف جنداً﴾ (٧٥:١٩)، ﴿سيعلمون غداً من الكذاب الأشر﴾ (٢٦:٥٤)، ﴿فسيعلمون من أضعف ناصراً وأقل عدداً﴾ (٢٤:٧٢).

العلم صراحة، والهوى نفاق[١]. والدين قيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون. وهو الذى يمنع من النفاق والشعور المزدوج[٢].

ولا يعارض العلم الإنسانى العلم الإلهى. إذ لا يجوز أن يتعارض العلماء فلا يأمر الله بالفحشاء إلا إذا كان تقولاً عليه. لذلك جعل المعتزلة العقل أساس النقل، وجعل الأصوليون المصلحة أساس التشريع، وجعل الله الإسلام دين الفطرة[٣]. إنما الفرق أن معرفة البشر نسبية، تحكم بالظاهر وهو غير الباطن. قد يبدو الخير شراً والشر خيرا فى حين أن المعرفة الإلهية ذات بعد واحد، مطابقة الظاهر والباطن[٤].

يعلم البشر والأقوام على تعدد مشاربهم ومناهجهم ومقاصدهم. والاستباق فى الخير وفى العمل. كل يعتمد على نفسه لا يتطير بأحد ودون تقليد فرد لفرد أو جماعة لجماعة[٥]. ومعيارها أقوال الرسول وأولوا الأمر والمجتهدون الذين يقومون بالاستنباط وحدود الله الواضحة البينة وعدم الإصرار على الإثم[٦].

قد يكون العلم بأفعال الخير، والشهادة على أفعال الخير، والإتيان بأفعال الخير مثل الصدقة وترك البيع أثناء صلاة الجمعة كما فعل المسيح عندما طرد الباعة والمرابين من المعبد. ويقبل الله التوبة من عباده المتقين.

---

(١) ﴿ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾ (٢:١٣)، ﴿كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون﴾ (٣٠:٥٩)، ﴿فإن لم يستجيبوا فاعلم أنما يتبعون أهواءهم﴾ (٢٨:٥٠)، ﴿فإن لم يستجيبوا لك فاعلموا أنما أنزل بعلم الله﴾ (١١:١٤)، ﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن﴾ (٢٤:٣١).

(٢) ﴿ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (١٢:٤٠)، (٣٠:٣٠).

(٣) ﴿قل إن الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (٧:٢٨)، ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (٧:٣٣)، ﴿إن عندكم من سلطان بهذا أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (١٠:٦٨).

(٤) ﴿وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٢:٢١٦)، ﴿ذلكم أزكى وأطهر، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (٢:٢٣٢)، ﴿ويعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ (٣٠:٧).

(٥) ﴿فانفجرت منه اثنتا عشر عينا قد علم كل أناس مشربهم﴾ (٧:١٦٠)، ﴿قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل فسوف تعلمون﴾ (٣٩:٣٩)، ﴿ألا إنما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٧:١٣١)، ﴿فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون﴾ (١٠:٨٩).

(٦) ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولوا الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (٤:١٨٣)، ﴿وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون﴾ (٢:٢٣٠)، ﴿ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ (٣:١٣٥).

ويبلغهم مأمنهم ويحمدون الله[1]. والعلم بأن الكل إخوة بصرف النظر عن الأبوة والنبوة[2].

وكل فرد أو جماعة تعلم صلاتها وتسبيحها أى طريقها، طريق التقوى والإيمان لذلك لا ترجع المؤمنات إلى الكفار. الإيمان والكفر نقيضان. كل جماعة نقيضة للأخرى. الكفر كذب، والإيمان صدق، ولكل طائفة عاقبتها. والأسوأ النفاق، التذبذب بين الإيمان والكفر. والفتنة أشد من القتل[3]. والمؤمنون أحق بالأمن والاطمئنان[4].

ويعلم كل قوم ما قاموا به من عدوان على الشريعة فى السبت والإفساد فى الأرض، والتخلص من يوسف وأخيه. وهو جهل وليس علماً. وهو ظلم وشراء

---

(١) ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾ (٢٤:٣٣)، ﴿قل حاش لله ما علمنا عليه من سوء﴾ (١٢:٥١)، ﴿ولا تصدقوا خيرا لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٢:٢٨٠)، ﴿ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٩:٤١)، ﴿إنما عند الله هو خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (١٦:٩٥)، ﴿ذلك خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٦١:١١)، ﴿وذروا البيع، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٦٢:٩)، ﴿لمثوبة عند الله خيراً لو كانوا يعلمون﴾ (٢:١٠٣)، ﴿ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده﴾ (٩:١٠٤)، ﴿إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٨:٣٤)، ﴿ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ (٩:٦)، ﴿قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (٣١:٢٥).

(٢) ﴿فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم فى الدين ومواليكم﴾ (٣٣:٥).

(٣) ﴿كل قد علم صلاته وتسبيحه، والله عليم بما يفعلون﴾ (٢٤:٤١)، ﴿اعبدوا الله واتقوه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٢٩:١٦). ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار﴾ (٦٠:١٠)، ﴿وإن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ (٢:١٨٤)، ﴿وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين﴾ (١٦:٣٩)، ﴿لو يعلم الذين كفروا حين لا يكفون وجوههم عن النار﴾ (٢١:٣٩)، ﴿ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب وأن الله لا يهدى كيد الخائنين﴾ (١٢:٥٢)، ﴿وسيعلم الكفار لمن عقبى الدار﴾ (١٣:٤٢)، ﴿وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون﴾ (٢٦:٢٢٧)، ﴿أو لم يعلموا أن من يحادد الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها﴾ (٩:٦٣)، ﴿وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله﴾ (٩:٩٧)، ﴿وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون﴾ (٩:٩٣)، ﴿ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون﴾ (١٥:٣)، ﴿وسوف يعلمون حين يرون العذاب من أضل سبيلاً﴾ (٢٥:٤٢)، ﴿فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن فى ذلك لآية لقوم يعلمون﴾ (٢٧:٥٢)، ﴿أيكفرون بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون﴾ (٢٩:٦٦)، ﴿فكفروا به فسوف يعلمون﴾ (٣٧:١٧٠)، ﴿بل هى فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٣٩:٤٩).

(٤) ﴿فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون﴾ (٦:٨١)، ﴿فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار﴾ (٦:١٣٥)، ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى﴾ (١٣:١٩)، ﴿هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾ (١٦:٥٧).

للدنيا بالآخرة. وليس علماً من يصلى وهو سكران، ومن يأكل أموال الناس بالباطل، ومن يخرج الناس من ديارهم، ومن يخون أمانة الرسول أو يكفر برسالته أو من يقعد عن الجهاد ويتخلف ويتثاقل إلى الأرض أو من لا يؤمن بالغيب(١). والكذب والظلم والكفر والنفاق واعتبار الدنيا مجرد زينة وتمتع ولهو ولعب، كل ذلك من مظاهر الجهل(٢).

وتعلم النفس البشرية ما قدمت وأخرت من أعمال فى نهاية التاريخ(٣).

وقد تعلم الجنة الحاضرين فيها تشخيصاً للطبيعة وأنسنة لها. فهى الوعى المتجسد فى النهاية، وكشف الحقائق حيث لا ينفع استرجاع الذكريات، والندم على ما فات(٤). فلكل شىء نهاية، والزمان ينتهى إلى تحقق. والنتائج

(١) ﴿وقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت﴾ (٢:٦٥)، ﴿قالوا تالله لقد علمتم ما جئنا لنفسد فى الأرض﴾ (١٢:٧٣)، ﴿قال هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه وأنتم جاهلون﴾ (١٢:٨٩)، ﴿فقولوا يا أبانا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا﴾ (١٢:٨١)، ﴿وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٥٢:٤٧)، ﴿ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق﴾ (٢:١٠٢)، ﴿ولتعلمن أينا أشد عذاباً وأبقى﴾ (٢٠:٧١)، ﴿ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون﴾ (٤:٤٣)، ﴿لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون﴾ (٢:١٨٨)، ﴿لتخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون﴾ (٧:١٢٣)، ﴿لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾ (٨:٢٧)، ﴿ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون﴾ (١٦:٥٥)، ﴿قالوا لو نعلم قتالاً لاتبعناكم﴾ (٣:١٦٧)، ﴿أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا فى العذاب المهين﴾ (٣٤:١٤).

(٢) ﴿ليكفروا بما آتيناهم فتمتعوا فسوف تعلمون﴾ (٣٠:٣٤)، ﴿ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾ (٢:١٠٢)، ﴿ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون﴾ (٥٨:١٤)، ﴿وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٥٢:٤٧)، ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ (٦٣:٨)، ﴿كذلك العذاب ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾ (٦٨:٣٣)، ﴿سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾ (٦٨:٤٤)، ﴿اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة﴾ (٥٧:٢٠).

(٣) ﴿وإذا الجنة أزلفت. علمت نفس ما أحضرت﴾ (٨١:١٤)، ﴿وإذا القبور بعثرت. علمت نفس ما قدمت وأخرت﴾ (٨٢:٥)، ﴿فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين﴾ (٣٢:١٧)، ﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم﴾ (٨:٢٨)، ﴿وإن تولوا فاعلموا أن الله مولاكم نعم المولى ونعم النصير﴾ (٨:٤٠)، ﴿واعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسه وللرسول﴾ (٨:٤١)، ﴿واعلموا أنكم غير معجزى الله وأن الله مخزى الكافرين﴾ (٩:٢)، ﴿وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزى الله﴾ (٩:٣).

(٤) ﴿وقد علمت الجنة أنهم لمحضرون﴾ (٣٧:١٥٨)، ﴿فستعلمون من أصحاب الصراط السوى ومن اهتدى﴾ (٢٠:١٣٥)، ﴿ولأجر الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾ (١٦:٤١)، ﴿قال ياليت قومى يعلمون. بما غفر لى ربى﴾ (٣٦:٢٦)، ﴿والذين آمنوا مشفقون منها ويعلمون أنها الحق﴾ (٤٢:١٨).

النهائية تكشف، إيجاب وسلب، صدق ونفاق، جزاء وعقاب، فرح وحزن، نعيم وعذاب[1].

مفهوم العلم فى القرآن الكريم إذن مفهوم شامل يتناول العلم والعالم والمعلوم فى تصور كلى للحياة يجمع بين الفرد والجماعة، بين الأخلاق والسياسة، بين عالم الروح وعالم الطبيعة، بين الداخل والخارج، بين النفس والآفاق. لم يفصل بين حكم القيمة وحكم الواقع، ولم يحول الطبيعة إلى رياضة، والعالم إلى إحصاء. وهى بعض أسباب أزمة العلم الغربى.

(١) ﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾ (٧٨:٣٨)، ﴿لكل نبأ مستقر فسوف تعلمون﴾ (٦٧:٦)، ﴿ثم يجمعكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٢٦:٤٥)، ﴿قل إن لبثتم إلا قليلاً لو أنكم تعلمون﴾ (١١٤:٢٣)، ﴿كلا سيعلمون، ثم كلا سيعلمون﴾ (٧٨ : ٤-٥)، ﴿فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه﴾ (٣٩:١١)، (٩٣:١١)، ﴿لهم عذاب أليم فى الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾ (١٩:٢٤)، ﴿وإن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون﴾ (٦٤:٢٩)، ﴿فهذا يوم البعث ولكنكم لا تعلمون﴾ (٥٦:٣٠)، ﴿أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور﴾ (٩:١٠٠)، ﴿ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون﴾ (٢٦:٣٩)، ﴿كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم﴾ (٥:١٠٢)، ﴿واتقوا واعلموا أن الله شديد العقاب﴾ (١٩٦:١)، ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون﴾ (٢٠٣:٢)، ﴿فستعلمون كيف نذير﴾ (١٧:٦٧)، ﴿واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾ (٢٢٣:٢)، ﴿آمنا به وعليه توكلنا فستعلمون من هو فى ضلال مبين﴾ (٢٩:٦٧)، ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وإليه تحشرون﴾ (٢٤:٨)، ﴿ألا إن وعد الله حق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (٥٥:١٠)، ﴿بلى وعداً عليه حقاً ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٣٨:١٦)، ﴿ولتعلم أن وعد الله حق ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (١٣:٢٨)، ﴿وعد الله لا يخلف الله وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٦:٣٠).

الــروح والجســد
فى القرآن الكريم

الروح والجسد لفظان قرآنيان على التقابل مثل النفس والبدن. وتتعدد معانى الروح فى ألفاظ أخرى مثل القلب والفؤاد واللب. كما تتعدد معانى الجسد فى الجسم والبدن.

ويمكن بمنهج "تحليل المضمون" حصر معانى الروح والجسد لمعرفة تصورهما العام فى إطار الديانات القديمة أو فى بنية العقل ذاته بتحليل التجربة الإنسانية وإدراكها بالحدس وتطابقها مع البداهة، فمعانى الألفاظ لها ثابت ومتحول، الثابت فى العقل والتجربة، والمتحول فى العرف والاستعمال. ويعرف الثابت بتحليل المعنى الاشتقاقى، وهو المعنى الأول للفظ حين نشأته فى علم الأصوات، والمعنى الاصطلاحى القائم عليه، ويعرف المتحول من المعنى العرفى من استعمال الناس له فى الزمان والمكان.

ومع ذلك تظل ألفاظ الروح والجسد والبدن محدودة الاستعمال. فى حين يكثر تردد لفظ النفس، (٢٩٥) مرة، والقلب (١٣٢)، والفؤاد (١٦)، والألباب (١٦)، من أجل تجاوز الثنائيات القديمة بين الروح والجسد والمعانى المنعرجة للروح والمعانى الهابطة للجسد، ومن أجل تحويل الثنائية المادية إلى ثنائية معنوية فى علاقة الداخل بالخارج والحدس بالبرهان، والرؤية بالإدراك.

(*) مقدمة كتاب "كوجيتو الجسد، دراسات فى فلسفة موريس ميرلوبونتى"، إصدارات اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (١٠)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٨-١٤.

وكان الفلاسفة، قدماء ومحدثين، قد تناولوا هذين المفهومين بالتحليل والوصف فى إطار الثقافات والديانات الإشراقية القديمة. وانتهوا إلى الثنائية الشهيرة بين النفس والبدن. فهما متمايزان، ولهما مصيران مختلفان، الأولى للخلود، والثانية للفناء. وقد استمرت هذه الثنائية عبر الفلسفات المثالية اليونانية عند سقراط وأفلاطون والإسلامية عند ابن سينا والغربية الوسطى والحديثة منذ ديكارت. ولم تعش عقيدة تناسخ الأرواح طويلا، عودة الروح إلى البدن ثوابا لها أم عقابا الآتية من الهند: فلا يوجد سماء فى الهند، وكل شىء يحدث فى الأرض.

وظن الناس أن هذه الثنائية هى الحقيقة، ووحدوا بين الاثنين مع أنها رؤية إشراقية تحدث فى لحظات الضنك، والرغبة فى التجاوز، تجاوز الواقع إلى المثال بلغة الفلاسفة، وإيثار الآخرة على الدنيا بلغة المتدينين. فهما أفضل من التوحيد بين النفس والبدن التى يقوم بها الماديون لصالح البدن، وهم الدهريون الذين يقولون ﴿لا يهلكنا إلا الدهر﴾. وظل هذان التصوران فى صراع بينهما، الثنائية الإشراقية، والأحادية المادية، الأولى تعبير عن الإيمان، والثانية عن الإلحاد فى الثقافة الشعبية. وكلاهما يقومان على خطأين أساسيين، الأولى الفصل Dissociation، والثانية الضم Confusion.

وتمتد هذه العلاقة بين الروح والبدن إلى الصلة بين الله والعالم، الفصل بينهما فى نظرية الخلق والجمع بينهما فى نظرية قدم العالم أو جمع الفصل والضم معا فى نظرية الفيض. فنمط العلاقة واحد بين النفس والبدن، وبين الله والعالم. والفرق بينهما أن العلاقة الأولى تتم فى العالم الأصغر Microcosm، بينما تتم الثانية فى العالم الأكبر Macrocosm بتعبيرات إخوان الصفا.

وقد ورد لفظ "روح" فى القرآن الكريم أربعا وعشرين مرة فى عدة صيغ، أكثرها "روح" (١٤)، وأقلها "روحنا" (٣)، مضافة إلى ضمير المتكلم الجمع، مرة بالنصب ومرتين بالجر. وأيضا "روْح" بتسكين الواو تفيد نفس المعنى إنما الخلاف

فى الصوت (٣)، أو مضافة إلى ضمير المتكلم المفرد "روحى" (٢) أو الغائب (١)، وأخيرا "روح" (١) بالنصب وبنفس المعنى.

ولم يرد اللفظ مضافا إلى الضمير إلا ست مرات، المتكلم الجمع "روحنا" (٣)، المتكلم المفرد "روحى" (٢)، الغائب المفرد "روحه" (١)، وكلها تشير إلى الله. فالروح روح الله وليس روح البشر التى هى النفس. والأغلب استعمال اللفظ بلا ضمير (١٨). فالروح جوهر مستقل، حقيقة عامة لا يمتلكها أحد.

ويوصف لفظ الروح بلفظ "القدس" أربع مرات، مرتين فى سياق عيسى بن مريم، ومرة فى سياق مريم، ومرة فى سياق الوحى إشارة إلى جبريل. ويعنى الروح فى إحدى وظائفه. فالجوهر "الروح" له وصف "القدس"، إذ لا تتعرى الجواهر عن الأعراض كما يقول قدماء المتكلمين.

والروح مذكر ومؤنث فى آن واحد. وهو إلى المذكر أقرب لأنه روح "الله". والمذكر أقرب إلى الفاعل منه إلى المفعول، وإلى الإيجاب منه إلى السلب. ولا يعنى ذلك أية نظرة "ذكورية" للعالم تتغلب على نظرة "أنثوية" كما يقال فى الكتابات الأنثوية المعاصرة. بل تعنى أن الروح بلا جنس مثل الإنسان، وأن هناك ما يجمع الذكر والأنثى فى الروح والجسد. فكلاهما بلا جنس.

وبالإضافة إلى الشكل اللغوى يعنى لفظ "روح" من حيث المضمون الفكرى تسعة أشياء، تدل على معنى الروح ووظائفه المعنوية والمادية، تدرجا من المعنوى إلى المادى، من المعرفى إلى الوجودى على النحو الآتى:

١- لا يمكن معرفة جوهر الروح، الروح فى ذاتها. فهى من أمر الله ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. إنما المهم وظائفها وتجلياتها. وهو نفس التصور لله إذ لا يمكن معرفته فى ذاته بل فى تجلياته، أفعاله وآثاره، صفاته وأسمائه. ومن ثم كل ما يقال عن طبيعة الروح لتعريفها عند الفلاسفة أو فى "علم الأرواح" رجم بالظن، ولا فائدة منه، وخارج عن الموضوع.

٢- الروح هو الأمل، الأمل فى المستقبل والنصر والغلبة، وتحقيق الأهداف والغايات. فالإنسان يحمل الأمانة ويؤدى الرسالة، تحقيق المثال فى الواقع، وكلمة الله فى الأرض. ومهما صادفه من عقبات، وواجهه من أزمات فإن الأمل فى النصر يظل قائما ﴿ولا تيأسوا من روح الله، إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾.

٣- يعنى الروح التأييد المعنوى، والطاقة الخلاقة فى الإنسان لتحقيق غاياته وأهدافه. هو القدرة على العمل والاستمرار التى تتولد من العمل نفسه﴿أولئك كتب فى قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾. هو الدافع الحيوى فى الانسان للحركة والنشاط والتحقق.

٤- الروح هو حامل الوحى، جبريل، وملهم المعرفة﴿وكذلك أوحينا إليه روحا من أمرنا﴾. وهو الذى يلقى الإنذار ﴿يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق﴾. ويتم تجسيد هذا الاتصال المعرفى بلفظ "نزل". وهو الأمين فى حمل الرسالة والقيام بالتبليغ ﴿نزل به الروح الأمين، على قلبك لتكون من المنذرين﴾. ويكون حينئذ الروح القدس ﴿قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا﴾. وأحيانا يكون مقرونا بالملائكة ﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده﴾. يحملون الأوامر ﴿تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر﴾.

٥- وقد أيد الروح القدس عيسى بن مريم وآتاه بالبينات ﴿وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس﴾[1]. فهو رسول قد خلت من قبله الرسل. أتاه الوحى والتأييد كما أتى خاتم الأنبياء.

٦- وكما ينزل الروح والملائكة فإنه يصعد أيضا حيث المستقر، ﴿تعرج الملائكة والروح إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة﴾. وهنا تتقدم الملائكة الروح فى نهاية الزمان الطويل وليس الزمان اليومى، الزمان الأبدى وليس الزمان

---

(١) وهذه الآية مكررة (٢:٨٧)، (٢:٢٥٣).

اللحظى. ويقف الروح والملائكة صفا يوم الحساب، ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا﴾ دليلا على النظام والطاعة يوم العدل المطلق، يوم الحشر والشهود.

٧- ويرمز الروح إلى الجزاء الأوفى. فهو أعلى قيمة من الجسد كما أن النفس أعلى قيمة من البدن، والآخرة أقيم من الدنيا، والله له الأولوية على العالم. ويُقرن مع الريحان وجنة النعيم ﴿فأما إن كان من المقربين، فروح وريحان وجنة نعيم﴾. فالروح هو المثل الأعلى.

٨- ثم تتجسد معانى الروح شيئا فشيئا فى عملية الخلق، الخلق الإنسانى الأول، خلق آدم بنفخ الروح بعد تسويته من الطين ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه﴾. وتسجد الملائكة من عظمة الخلق الإنسانى ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾[1]. فالروح كمال الجسد.

٩- وهو الروح الذى أخصب مريم العذراء ﴿وكلمة ألقاها إلى مريم وروح منه﴾. الروح هنا هو الكلمة كما هو الحال فى مقدمة إنجيل يوحنا، الله هو الكلمة والكلمة هى الله. تمثل الروح لمريم بشرا ﴿فأرسلنا إليها روحا فتمثل بشرا سويا﴾. فقد أحصنت مريم فرجها ﴿والتى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾[2]. وتسمى أحيانا فى هذه الحالة أيضا الروح القدس، ﴿اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس﴾. فالروح البشرية من الروح الإلهية.

وقد ورد لفظ "الجسد" أربع مرات فى قصص الأنبياء بمعنيين، كلاهما سلبى:

١- اثنتان فى قصة موسى عندما بنى بنو إسرائيل من حليهم عجلا جسدا له خوار لعبادته ﴿واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا جسدا﴾، وقام بصنعه واحد منهم ﴿فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار﴾. فعبادة الجسد أسهل من عبادة الروح، صورة وصوتا. فالجسد مرئى والروح غير مرئى. والجسد قيمة عينية

---

(١) وهى آية مكررة (١٥:٢٩)، (٣٨:٧٢).

(٢) وهى أيضا مكررة (٢١:٩١)، (٦٦:١٢).

والروح قيمة معنوية. الجسد قريب والروح بعيد، الجسد معلوم والروح مجهول. الجسد حس والروح عقل.

٢- واثنتان في قصة سليمان بمعنى الغواية، غواية الجسد ﴿وقد فتنا سليمان وألقينا على كرسيه جسدا ثم أناب﴾. وسرعان ما يكتشف الانسان الغواية وينوب. ومع ذلك الجسد ضرورة ولا تتجلى الروح إلا من خلاله وفى أفعاله ﴿وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين﴾. فالانسان بين الجسد والروح، بين الواقع والمثال، بين الضرورة والحرية.

٣- كما ورد لفظ "الجسم" مرتين، الأولى بمعنى سلبى عندما يدل على الظاهر دون الباطن ﴿وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم﴾. والثانية بمعنى إيجابى إذا ما قُرنت بالعلم، جمعا بين الجسد والروح، ﴿قال إن الله اصطفاه عليكم، وزاده بسطة فى العلم والجسم﴾. فالروح موطن العلم، والجسد أداة العمل.

٤- وأخيرا ورد لفظ "البدن" مرتين بمعنى إيجابى. الأولى مفرد ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾. فالبدن حامل الحياة، ونجاة البدن نجاة للحياة. والثانية جمع ﴿والبُدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير﴾. فالبدن وسيلة لأداء الشعائر وتجليات الروح. البدن أداة الشهادة بالصوت واللسان، والصلاة بالحركات، والزكاة باليد، والصيام بالمعدة، والحج بالقدمين.

فإذا كان الروح مفارقا والجسد حال، فإن البدن يجمع بين المفارقة والحلول.

الفصل الثاني

علوم الحديث

(١) من نقد السند إلى نقد المتن

من نقد السند إلى نقد المتن

كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية في نقد متن الحديث النبوى؟

(البخاري نموذجا)

أولا: نقد الحديث.

ينتسب علم الحديث إلى مجموعة العلوم النقلية الخالصة التى تركها القدماء مع علوم القرآن والتفسير والسيرة والفقه دون أعمال للعقل نظرا لاعتمادها على الرواية، فى حين استطاعوا صياغة مجموعة أخرى من العلوم العقلية النقلية يزاوجون فيها بين النقل والعقل مثل: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم التصوف. كما صاغوا مجموعة ثالثة من العلوم العقلية الخالصة مثل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والنبات والحيوان والمعادن وعلوم البحار، والعلوم الإنسانية مثل علوم اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. فهل يستطيع المحدثون تحويل العلوم النقلية الخالصة إلى علوم عقلية نقلية وإعمال العقل فيها حتى يستطيع جيل آخر فى فترة تاريخية لاحقة تحويلها إلى علوم

(*) نشر هذا البحث بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، السنة الخامسة، القاهرة، ديسمبر ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

عقلية خالصة بعد أن حاولوا، ولو على استحياء، تحويل العلوم العقلية النقلية القديمة إلى علوم عقلية خالصة[1].

وستتم المحاولة فقط على "صحيح البخارى" كنموذج. وكان يمكن أخذ صحيح آخر من الإصحاحات الخمسة أو على "صحيح مسلم" وبالتالى تقوم الدراسة على صحيحين. ونظرا لتكرار نفس الإشكال يكفى إصحاح واحد نموذجا للباقى[2].

وما ينطبق على "صحيح البخارى" ينطبق على باقى الإصحاحات الخمسة، وهو أصح الإصحاحات كلها حتى أنه ليضرب به المثل بالصحيح فى الثقافة الشعبية وفى الأمثال العامية مثل "غلطنا فى البخارى" لدرجة التقديس والتبرك به وقراءاته فى الأزمات فى المساجد كما حدث أثناء غزوة نابليون لمصر كما يقص الجبرتى.

---

(١) نموذج ذلك على الكلام فى كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، خمسة مجلدات، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

(٢) وهو استباق لدراسة العلوم النقلية الخمسة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه فى "من النقل إلى العقل" فى الجبهة الأولى من مشروع "التراث والتجديد"، فإن لم يطل بنا العمر فإننا نكون قد أنجزنا خمس دراسات مبدئية فى العلوم النقلة الخمسة:

١- "الوحى والواقع. دراسة فى أسباب النزول" فى "الإسلام والحداثة" دار الساقى، لندن ١٩٩٠، ص١٣٣-١٧٥ (علوم القرآن).

٢- "مناهج التفسير ومصالح الأمة" وأيضاً "اختلاف فى التفسير أم اختلاف فى المصالح؟" فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص٧٧-١٢٠ أيضاً "هل لدينا نظرية فى التفسير؟" و "أيهما أسبق: نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟ قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٦٥-١٧٢ (علم التفسير).

٣- "من نقد السند إلى نقد المتن" كيف تستخدم العلوم الإنسانية والاجتماعية فى نقد الحديث النبوى؟ البخارى نموذجا. قيصرى، تركيا ١٩٩٦ (علم الحديث).

٤- "من السيرة الموضوعية إلى السيرة الذاتية" دراسة فى "حياة محمد" و "فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل، القاهرة ١٩٩٦ (علم السيرة).

٥- "ابن رشد فقيها" دراسة فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد. مجلة ألف الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد (١٦) ١٩٩٦. ص١١٦-١٤٤ (علم الفقه).

والتحول من نقد السند إلى نقد المتن مساهمة فى تحويل علم الحديث من علم نقلى إلى علم عقلى نقلى اعتمادا على العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة مثل علوم اللغة والأدب، والفلسفة والجمال، والنفس والأخلاق، والاجتماع والقانون، والسياسة والاقتصاد، والجغرافيا والتاريخ.

وقد ازدهر تطبيق هذه العلوم فى دراسة النص فى الغرب وفى مقدمتها علم النقد الأدبى ودراسة الأشكال الأدبية. وقد نشأت مدرسة أكملها فى ألمانيا فى عشرينات هذا القرن، مدرسة الأشكال الأدبية لهذا الغرض. وتم تطبيقها على الأناجيل عامة، والأناجيل المتقابلة (الثلاثة الأولى، مرقص، ولوقا، ويوحنا) خاصة[1]. كما ازدهر علم الاجتماع الأدبى لمعرفة كيفية صياغة علم الحديث القديم وارتباطه بالرواية عند المسلمين من حيث السند وبأمثال العرب من حيث المتن وبقوانين النقل الشفاهى. بل لقد أصبح علم الرواية علماً مستقلاً فى الدراسات الأدبية المعاصرة[2].

وبالرغم من ازدهار هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية فى الغرب إلا أنها قد شاعت خارجه. وأصبحت من المكتسبات الإنسانية العامة كما حدث فى الثقافات القديمة وتمثل الثقافة الإسلامية لها، مثل علوم الحكمة، حتى أصبحت جزءا منها ورافدا لها لا فرق بين وافد وموروث. ومن ثم يتم استعمال هذه العلوم على نحو اجتهادى خالص دون تطبيق مباشر لبعض نظريات العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية أو بعض نتائجها، خشية التحرر من علوم القدماء إلى الوقوع فى تقليد المحدثين، وحتى يظل الاجتهاد مستقلا، اجتهادا ذاتيا خالصا، ودون قراءة العلوم القديمة من منظور العلوم الحديثة. ولا يعتمد هذا التحول من نقد السند إلى نقد المتن

---

(١) وهى مدرسة Fromgeschichte Schule التى أسسها بولتمان وديبليوس، أنظر دراستنا "مدرسة الأشكال الأدبية" فى كتابنا "دراسات فلسفية". الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٤٨٧.

(٢) حاول R. Otto وضع قوانين للنقل الشفاهى فى كتابه الشهير "المقدس" Le Sacré. وعلم الراوية المعاصر هو Narratology.

على أى مذهب وضعى ينتمى إلى الحضارة الغربية بل هو تحكيم لشروط التواتر مباشرة، التطابق مع شهادة الحس والعقل والوجدان ومجرى العادات. هى دراسة وصفية محضة لا تصدر أحكاما بالصحة أو الخطأ على هذا الموقف أو ذاك أو بالصحيح والموضوع على هذا الحديث أو ذاك. مهتما فقط الفهم والتعليل، الفهم العقلى والتعليل العلمى كنموذج للدراسات الحديثة فى علم الحديث التى بدأت منذ عدة عقود من الزمان فى الداخل والخارج على حد سواء.

كانت الرواية علم القدماء. لذلك أنشئوا علوم الراوية فى مقابل علوم الدراية. كما أنشئوا علم الجرح والتعديل لمعرفة تاريخ الرواة وأشخاصهم خاصة لو كان الخبر خبر آحاد ولا يمكن ضبطه إلا عن طريق تحليل شعور الراوى ومدى ضبطه، وتطابق السمع والحفظ والأداء، ومدى عدالة الراوى، وخلوه من الأهواء[1]. كما وضع القدماء علما بأكمله للسند هو "علم مصطلح الحديث" لتصنيف أنواع السند، متواتر وآحاد، مرسل ومقطوع ومشهور. كما فصل إلى حد أقل أنواع المتن، باللفظ والمعنى، أنواع المتن، بالمعنى دون اللفظ، الزيادة والنقصان، التقديم والتأخير، الوضع بالمعنى، فما رآه المسلمون حسنا فهو من عند الله حسن، وكما هو الحال عند مالك. كما تناول الأصوليون القدماء المتن قدر تناولهم للسند، الحديث اليقينى بلفظه ومعناه، والحديث الظنى بمعناه دون لفظه. الأول النقل باللفظ، والثانى النقل بالمعنى. كما تحدث بعض المالكية عن الوضع بالمعنى، فالمعنى يخلق لفظه. وهى الأحاديث الصحيحة من حيث السند. كما فصلوا ألفاظ الراوية وصنفوها إلى درجات خمس من اليقين ابتداء من "سمعت" حتى "كانوا يفعلون"، من اليقين المطلق إلى الظن المطلق. كما فصلوا أنواع السنة إلى قول وفعل وإقرار. وقد غالى الصوفية عندما رفضوا تناول الحديث من

---

(١) انظر رسالتنا الأولى:

Les Méthodes d'Exégése, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, 'Ilm Usul al Fiqh, Le Caire, Imprémerie Naionale, pp. 127-161.

حيث السند، واقتصروا على نقد المتن، والكشف عن التجربة المعاشة وراءه. إذ يقول ابن عربى محدثاً "عن قلبى عن ربى أنه قال". ويعيب عليهم قائلا "تأخذوا علومكم من ميت عن ميت، ونأخذ علومنا من الحى الذى لا يموت". وكان الغزالى من قبل قد فضل المتن الصوفى حتى ولو كان السند ضعيفا وكما هو الحال فى "إحياء علوم الدين". واعتمد علماء أصول الفقه فى نظرية العلم فى حديثهم عن التواتر كمصدر للعلم على الحجة النقلية. وهى وحدها ظنية نظرا لاعتمادها على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ واللغة العربية والتقديم والتأخير. ولا تتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما يقول الإيجى فى "المواقف". أما الفلاسفة فإنهم قد استغنوا عن الحجة النقلية نظرا لاعتمادهم على العقل الصريح[1].

والرواة بشر يجوز عليهم الخطأ والنسيان، ويتأثرون بثقافاتهم وظروف عصرهم وأهوائهم البشرية من غيرة وتنافس بل وصراع سياسى، وبمدى القرب أو البعد عن الرسول. فقد أكثرت عائشة الرواية لكونها زوجة الرسول مما أتاح معرفة دقائق حياته الخاصة. كما أن القرب بينهما يؤثر فى حيوية الذاكرة سلبا أم إيجابا. كما أكثر أبو هريرة من الحديث عن الرسول لملازمته له[2]، الحديث إذن نص رواه بشر، ودونه بشر، وصاغه بشر، وانتقاه بشر. لم يكن مدونا إلا القرآن منذ ساعة الإعلان عنه دون أن يمر بفترة شفهية، ويخضع لقوانين النقل الكتابى مثل المناولة والإجازة. إذ نقلت الصحف من الرسول إلى أبى بكر إلى عمر إلى عثمان. وقد رفض عمر أن يكتب الرسول كتابا آخر فى وجعه الأخير حتى لا يضل الناس بعده. أما الحديث فقد مر بفترة شفهية تتجاوز قرنين من الزمان. فقد توفى البخارى عام ٢٥٦هـ أى فى منتصف القرن الثالث، ومن ثم فإنه يخضع لقوانين

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول ص ٣٩٠ - ٤٠٩.

(٢) صحيح البخارى: (تسعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات) مصطفى الحلبى، القاهرة ١٣٤٥هـ، جـ١٣٣/٩ (وسيشار فقط إلى رقم الجزء ورقم الصفحة).

الراوية الشفهية من زيادة كمية وتغير كيفى وإبداع تاريخى. رفض الخلفاء الأربعة تدوينه حتى لا يختلط بالقرآن. وكل خليفة لاحق اتبع سنة الخليفة السابق. ثم تكاثرت الأحاديث، واختلط الصحيح منها بالموضوع فى الأقاصى البعيدة مثل أواسط آسيا. وانبرى علماء الحديث، ومنهم الخمسة، لجمع الحديث والتحقق من صحته. وقد استشهد بينهم من أوائل الصحابة مثل قثيم عباس. وقد ارتبط منطق التدوين بالبيئة لثقافية والسياسية والفرق الكلامية التى كانت منتشرة فى أواسط آسيا فى ذلك الوقت، خراسان وسجستان. وهى بيئة غير عربية مما يجعل صياغات الحديث قلقة التراكيب صعبة الألفاظ، وهى بيئة متمسكة بحرفية السنة وليس بجوهرها نظرا لبعدها عن مركز الثقافة العربية وبؤرة الإسلام الأول فى الحجاز. كما ارتبط التدوين بثقافة البخارى وأثرها على تصوره لعلم الحديث فى تبويبه وموضوعاته. كما ارتبط بمستوى العلم فى عصره وطريقة التعامل مع النصوص. فقد اجتهد فى الجمع والتدوين، وكل اجتهاد يصيب ويخطئ. والسؤال الآن: هل كان البخارى يعرف الكتابة أم أنه جمع كله شفاها ثم أملاه للتدوين؟[1].

ويتكون "صحيح البخارى" من ثلاثة وأربعين كتابا فى تسعة أجزاء فى ثلاثة مجلدات[2]، ولكنها غير متساوية فى الحجم إذ قد يستغرق كتاب واحد أكثر من

---

(١) تدوين القران جـ٩/١٣٣/١٢٠، رفض عمر جـ٣/١٣٧، جـ٧/١٥٦، جـ٦/١٢، جـ١/٣٩.

(٢) ١- العلم، ٢- الإيمان، ٣- الوضوء، ٤- الغسل، ٥- الحيض، ٦- الصلاة (جـ١)، ٧- الجمعة، ٨- الحج (جـ٢)، ٩- الصوم، ١٠- البيوع، ١١- السلم، ١٢- الوكالة، ١٣- اللقطة، ١٤- الهبة وفضلها، ١٥- الشهادات (جـ٣)، ١٦- الوصايا، ١٧- بدء الخلق (نصف جـ٤، جـ٥)، ١٨- التفسير (جـ٦)، ١٩- النكاح، ٢٠- الطلاق، ٢١- النفقات، ٢٢- الأطعمة، ٢٣- العقيقة، ٢٤- الذبائح والصيد والتسمية على الصيد، ٢٥- الأضاحى، ٢٦- الأشربة، ٢٧- الطب وما جاء فى كفارة المرض، ٢٨- الطب، ٢٩- اللباس (جـ٧)، ٣٠- الأدب، ٣١- الاستئذان، ٣٢- الدعوات، ٣٣- الإيمان والنذور، ٣٤- الفرائض، ٣٥- الحدود، ٣٦- المحاربين، ٣٦- المحاربين من أهل الكفر والردة، ٣٧- الديات، ٣٨- استتابة المرتدين والمعاندين، ٣٩- الإكراه، ٤٠- الفتن، ٤١- الأحكام، ٤٢- الاعتصام بالكتاب والسنة، ٤٣- التوحيد.

جزء مثل كتاب بدأ الخلق فى حين يقع أصغر كتاب فى صفحتين وهو كتاب العقيقة[1]. ويلاحظ أنه بالرغم من أن الكتاب له موضوع محدد إلا أن الموضوعات تتداخل عبر الكتب وتتكرر مما يدل على أن حدود الكتب مفتوحة تنقل فيها الموضوعات وتمزج كما تشاء، ومما يدل على أن أسماء الكتب على وجه التقريب جامعة لمعظم الأحاديث الداخلة فيها ولكنها ليست جامعة مانعة كما هو الحال فى التبويب الحديث. والأمثلة على ذلك كثيرة[2]. لذلك يكون من الواجب جعل التبويب أكثر إحكاما، ورفع التداخل بين الكتب، وإعادة تصنيف الموضوعات الداخلة تحت كل منها. وأحياناً تبدو موضوعات الكتاب خارجة عن موضوعه مثل موضوعات كتاب الأدب، ومسائل الصلاة والزكاة فى كتاب الجمعة. فهناك عدم التزام بموضوع الكتاب والذى قد يظهر فى كتاب آخر، والربط بين موضوعين مختلفين والفصل بين موضوعين متشابهين. تتداخل الكتب والأبواب، وتظهر نفس الأحاديث بالرغم من اختلاف الموضوعات، وتظهر الموضوعات متفرقة لا رابط بينها ولا صلة لها بعنوان

---

(١) وبإعادة الترتيب من حيث الحجم يتضح الأتى:

١- بدء الخلق (٣٥٢)، ٢- التفسير (٢٢٢)، ٣- الجمعة (١٦١)، ٤- الحج (١٢٨)، ٥- الوصايا (١٢٦)، ٦- الصلاة (١٢٤)، ٧- الدعوات (٧٦)، ٨- التوحيد (٦١)، ٩- الأدب (٦٠)، ١٠- النكاح (٥٠)، ١١- البيوع (٤٤)، ١٢- الشهادات (٤٢)، ١٣- اللقطة (٣٩)، ١٤- الصوم (٣٧)، ١٥- اللباس (٣٧)، ١٦- الأحكام (٣٥)، ١٧- الإكراه (٣٤)، ١٨- الوكالة (٣٢)، ١٩- الطلاق (٢٧)، ٢٠- الاعتصام بالكتاب والسنة (٢٧)، ٢١- الإيمان والنذور (٢٦)، ٢٢- الوضوء (٢٥)، ٢٣- العلم (٢٤)، ٢٤- الطب (٢٤)، ٢٥- الحدود (٢٤)، ٢٦- الأطعمة (٢١)، ٢٧- الاستئذان (٢٠)، ٢٨- الفتن (١٩)، ٢٩- الذبائح والصيد والتسمية على الصيد (١٨)، ٣٠- المحاربين من أجل الكفر والردة (١٨)، ٣١- السلم (١٧)، ٣٢- الهبة وفضلها (١٧)، ٣٣- الحيض (١٦)، ٣٤- الديات (١٥)، ٣٥- الإيمان (١٤)، ٣٦- الأشربة (١٣)، ٣٧- الفرائض (١١)، ٣٨- الغسل (١٠)، ٣٩- الطب وما جاء فى كفارة المرض (١٠)، ٤٠- النفقات (٧)، ٤١- الأضاحى (٧)، ٤٢- استتابة المرتدين والمعاندين (٧)، ٤٣- العقيقة (٢).

(٢) دخول الفرائض فى المواريث جـ٨/١٨٤-١٩٥، تحريم إطراء النبى فى موضوع الحدود جـ١/٢١٠، فتن آخر الزمان فى الإكراه جـ٩/٢٤-٥٨، فضائل فى التوحيد جـ٩/١٤٠، وقسم موسى فى الطب جـ٧/١٦٣، البيوع فى اللباس جـ٧/١٩١، النذر فى القدر جـ٩/١٥٦، الزكاة مع الصلاة جـ٢/١٣٠، الصوم فى فضائل الجهاد والسير جـ٤/٣٢، الحج فى فضل الجهاد والسير جـ٤/٦٧، الصلاة فى فضل الجهاد والسير جـ٤/٩٤، فضائل القرآن فى الإيمان والنذر جـ٨/٦٤.

الباب وهو إلى الكتاب أقرب. وهناك أبواب هى فى الحقيقة كتب لا تدخل فى الكتب السابقة مثل باب فضل الجهاد والسير الذى يأتى بعد كتاب الشهادات، ويوجد كتابان فى الطب[1]. وينقسم كل كتاب إلى عدة أبواب بعناوين إما من القرآن أو الحديث أو صياغة موضوعهما دون نصيبهما. من الواضح إذن نقص الإحصاء المحكم للموضوعات وهو ما حاول الحكماء تلافيه فى إحصاء العلوم. وتتكرر كثير من الأحاديث عدة مرات فى أكثر من باب وكتاب وربما بنفس الصياغات السابقة دون تجميعها فى مكان واحد أو موضوع واحد أو مقارنة صياغاتها واختيار أصحها، وتفسير زيادتها أو نقصانها. ويدل التكرار مرة أخرى على أن قسمة الكتاب إلى كتب وأبواب ليست جامعة مانعة. ويدل على نقص فى التصور النظرى للموضوعات وعلى غياب بنية متسقة محكمة لها[2]. تبدأ البسملة فى وسط الباب أو الكتاب وليس فى أوله. ويتكرر نفس الموضوع فى كتابين مستقلين متباعدين[3]. كما تتكرر نفس الحادثة ونفس الحديث فى كتب متفرقة[4]. وقد يتوالى التكرار إلى حد الملل. وقد يكون الباعث عليه النقل الحرفى، وعدم التحقق من صحة إحدى الروايات وقوانين الزيادة والنقصان مع الروايات الأخرى. ويفيد التكرار الباحث المعاصر فى معرفة منطق الزيادة والنقصان وعلاقة المعنى باللفظ، وقوانين القياس الإبداعى، وقوانين التذكر والنسيان. والعجيب أنه فى نفس الوقت الذى يصل التكرار إلى أقصى حد يتم استبعاد أحاديث أخرى. فقد جمع البخارى حوالى ٦٠٠٠٠٠ حديثا ذكر منها ٧٢٧٥ حديثا أى بنسبة ١,٢ ٪. فإذا تم استبعاد المكرر منها يبقى ٤٠٠٠ حديثا أى بنسبة ٥٥٪. فما مقياس الاستبعاد والانتقاء؟ تحليل صحيح البخار إذن هو قمة ما وصل إليه علم الحديث من يقين من حيث السند. وبقى معرفة اليقين من حيث المتن.

---

(١) كتاب الطب، ما جاء فى كفارة المرض جـ٧/٤٨-٥٨، كتاب الطب جـ٧/١٥٨-١٨٢.

(٢) مثل حرمة اليوم والشهر و البلد فى كتاب الحدود جـ٨/١٩٨.

(٣) جـ٨/١٠٩/١٧٩، جـ٩/٣١/١٠٢/١٠٧/١٣٦.

(٤) مثل كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة جـ٨/٢٠١-٢٠٩، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم وإثم من أشرك بالله وعقوبته فى الدنيا والآخرة جـ٩/١٧-٢٤.

وتتداخل الكتب مع العلوم النقلية الأربعة الأخرى: القرآن، والتفسير، والسيرة، والفقه دون ترتيب أو نسق. فالأجزاء من الأول حتى الرابع فى الفقه، والخامس فى التوحيد، والسادس فى التفسير والسيرة، والأجزاء من السابع حتى التاسع فى الفقه من جديد. وينتهى التاسع بكتاب التوحيد. فتدخل من المسائل النظرية العقائدية مثل التوحيد مع المسائل الفقهية، والمسائل الغيبية مع الموضوعات العملية، وعلم التفسير فى علم الحديث، وعلم السيرة، مغازى الرسول، داخل بدأ الخلق، والبداية بالإيمان والعلم والنهاية بالتوحيد[1]. فهل لو اختلفت التصورات النظرية تختلف الكتب والأبواب كمًا بتغير عمل الذاكرة فتتذكر أحاديث طبقا للموضوعات الجديدة؟ إن الغالب على التبويب فى النهاية هو قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بالله وعلاقته بالآخر. فهل يمكن تصور آخر لتبويب علم الحديث يقوم على تحديد هذه العلاقة بين الإنسان وغيره فى دوائر متداخلة، مركزها الإنسان ومحيطاه الآخر والله؟ ففى الإنسان توضع أبواب الإيمان والعلم، وفى علاقته بالآخر توضع المعاملات، وفى علاقته بالله توضع العبادات، وفى الفرد يتجلى علم النفس والأخلاق، وفى الآخر يظهر علم الاجتماع والسياسة، وفى العالم كمحيط حول الجماعة تتجلى علوم الحياة. فالإنسان مجموعة من العلاقات مع نفسه ومع الآخرين. المرأة زوجة، والأقرباء أسرته، ومع العبادة فى المسجد، ومع المال فى الزكاة والصدقات، ومع السلطان فى الطاعة أو العصيان، ومع الله فى الأمر أو النهى[2].

قد يساعد هذا التبويب الجديد على تفادى التكرار، وبناء على البنية الحديثة التى تساعد على تلبية احتياجات العصر وضرورات العلوم الإنسانية والاجتماعية. وكان يمكن ترتيب الأحاديث زمانيا لمعرفة تطورها وأحكام الناسخ والمنسوخ فيها أسوة بترتيب القرآن الزمنى. كما يمكن ترتيب الأحاديث موضوعيا بناء على معطيات الفقه الجديد، الإنسان فى علاقاته الاجتماعية وكموجود فى العالم. لم يستطع

---

(١) مثل أول ما نزل من الوحى وحوار الرسول مع جبريل والأمر بالقراءة، جـ٩/٣٧.

(٢) وتتجلى هذه العلاقات فى الحديث المشهور "سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله..."، جـ٢/ ١٣٨-١٣٩.

البخارى قديما أن يقوم بما يتطلبه المحدثون نظرا للخلاف فى الزمان وتبدل العصور حوالى اثنتا عشر قرنا. ولم يشفع محاولات الاختصار المتأخرة للحديث، مثل "الأربعون النووية" فى إبراز الموضوعات دون تكرار. إنما يتطلب ذلك تصورا جديدا يقوم على بنية عصرية بناء على نقد المتن بعد تجاوز نقد السند. فنقد السند هو فى النهاية نقد خارجى، يعتمد فيه يقين المتن على يقين السند. فى حين أن نقد المتن نقد داخلى مستقل بذاته بصرف النظر عن نقد السند، وكما برع القدماء فى نقد السند كانوا قريبى عهد بالرجال قد يبرع المحدثون فى نقد المتن لأنهم قريبوا عهد بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وهذه الدراسة ليست دراسة كاملة حتى عن صحيح البخارى بل مجرد نماذج واقتراحات ونتائج أولية، ولا تقدم إحصاء شاملا للأمثلة والشواهد بل عينة منها حتى لا يطغى الكم على الكيف، والفروع على الأصول. وقد تحتاج إلى مزيد من التفصيل لدراسة كتاب كتاب فى العمق بمزيد من الدقة والتحليل ووصف الخطاب. يكفى إنها تقدم نموذجا لتطوير علم الحديث وإعادة بنائه من حيث الأشكال الأدبية والمضمون التاريخى والخيال الإبداعى. هى مجرد نموذج دراسة وليست الدراسة ذاتها، مجرد وضع لتساؤلات واقتراحات وإثارة الأذهان على إمكانية البحوث الجديدة. تجمع بين الشواهد والتنظير، بين التجريب والتصور حتى يكون لكل وصف قرائنه، ولكل تحليل شواهده. تتوجه إلى العلماء والمتخصصين فى علم الحديث وليس إلى العامة والجمهور. فقد استقر فى أذهان العامة أن العلوم النقلية علوم مقدسة وهى من صنع البشر وإفراز التاريخ. مع إنه يمكن نقدها وإعادة بنائها طبقا لظروف كل عصر.

ثانيا: القرآن والحديث.

يكشف علم الحديث فى "صحيح البخارى" وفى غيره من الإصحاحات عن العلاقة بين القرآن والحديث. فكلاهما وحى من عند الله على درجتين مختلفتين: القرآن وحى مباشر بواسطة جبريل. والحديث وحى غير مباشر عن طريق توسط

الرسول نفسه وقدرته على تحويل الوحى من مبادئ عامة على تطبيقات عملية فى سلوك الأفراد والجماعات. فالقرآن حاضر فى الحديث حضورا مباشر مما يدل على ارتباط العلمين معا. فإذا كان القرآن هو الوحى الأول فإن الحديث هو الوحي الثانى. القرآن تحقق أول للوحى من العلم الإلهى إلى اللوح المحفوظ إلى ذهن جبريل إلى اللغة العربية إلى أذن الرسول ووعيه مبلغا إياه للناس. والحديث تحقق ثان لهذا الوحى الأول فى وقائع متعددة ومع تفصيلات عديدة فى الزمان والمكان ورعاية الفروق الفردية بين الأفراد والجماعات.

ويبدأ صحيح البخارى براوية نزول القرآن الشهيرة، "سورة اقرأ". وهى نفس بداية علوم القرآن. فالقرآن يثبت بالقرآن كما يثبت الحديث. وقد يبدأ المحدثون على نحو آخر، بعلوم النص. فالحديث نص، وعلوم الرواية والتدوين، النقل الشفاهى لمعظم الحديث قبل مرحلة الجمع والتدوين والنقل الكتابى له، الرسائل المكتوبة إلى هرقل عظيم الروم أو إلى كسرى فارس[1]. وأحيانا يكون الحديث مجرد راوية وآيات قرآنية دون أقوال للرسول كما هو الحال فى أسباب النزول فى علوم القرآن بالحديث من الراوى نفسه للتأكيد على صحة الحديث، وربط الفرع بالأصل، وأحيانا أخرى، وهو الأقل، يكون من الرسول نفسه. وقد يذكر القرآن فى البداية كأصل قبل أن يستند عليه الحديث كفرع. وقد يأتى فى النهاية كتصديق للحديث وبرهان عليه. فقد يكون الأصل سندا من أعلى كالسقف. وقد يكون سندا من أسفل كالأساس. وقد يكون القرآن فى منتصف الحديث، بين السقف والأساس كرابط بين قسمى الحديث ودعامة له من الوسط حتى لا تهتز كنوع من التقوية للبنيان. وقد تقتصر الآية وقد تطول، وفى الغالب القصر [2]. وأحيانا يصبح ذكر الآية داخل الحديث بلا دلالة، مجرد قرن وعدم ترك الفرع بلا أصل[3].

---

(١) جـ١/٢-٨.

(٢) القرآن بلا حديث جـ٤/١٥٩/١٦٦-١٦٧، جـ١/٩٦/١١٠.

(٣) نموذج الآية الطويلة فى أول كتاب الشهادات جـ٣/٢١٨-٢١٩.

إذا ذكر القرآن فى أول الحديث فإنه يكون الأصل الذى يقوم عليه، والأساس الذى يستند إليه. فالآية القرآنية هى المبدأ العام الذى يندرج تحته الحديث استنباطا للفرع من الأصل، وذلك مثل حديث "آية المنافق خيانة الأمانة". وهو أصل قرآنى برد الأمانات إلى أهلها. فالحديث ما هو إلا تفصيل وشرح للقرآن على المستويين النظرى والعملى[١]. وإذا ذكر القرآن بعد الحديث فانه يكون تصديقا له وتأكيدا على صحته ومعناه[٢]. وقد حدد الأصوليون القدماء صلة النص القرآنى بالحديث. فالحديث بيان لمجمل، وتفصيل لأوجه العمل وطرق التطبيق فى الزمان والمكان، فى العادات والأعراف. فلا يوجد حكم فى الحديث إلا وله أصل فى الكتاب. الكتاب وحى بمعناه ولفظه، والحديث بمعناه دون لفظه مما يفسر وحدة الخطاب القرآنى وتعدد صيغ الخطاب النبوى[٣].

وبالإضافة إلى علاقة القرآن بالحديث، علاقة الأصل بالفرع، هناك أيضا علاقة السبب والعلة. فالحديث يذكر أسباب نزول بعض آيات القرآن. الحديث هنا مصدر أخبار لعلوم القرآن في باب "أسباب النزول" بل وجزء منه. وهى إحدى بدايات صحيح البخارى فى بيان سبب نزول الوحي وكيفيته وأسباب نزول المدثر والمزمل واقرأ، والتنبيه على عدم استعجال اللسان بنطق القرآن، وحديث الإفك حتى بعد تأخر نزول الوحى فى تبرئه عائشة. وينزل الوحى إذا استعصت الإجابة على الرسول كما هو الحال فى آية الملاعنة أو فى آية تحريم السؤال من الأساس فى موضوعات لا ينتج عنها أثر عملى. هنا يكون القرآن بديلا عن الحديث ثم يصبح الحديث شارحا له. وأحياناً يتوسط القران الحديث إذا ما سأل أحد الصحابة الرسول شيئا صعبت الإجابة عليه. فيأتى القرآن رفعا للحرج فى جدل متبادل بين القرآن والحديث، الحديث ثم القرآن مكملا له ثم الحديث شارحا للقرآن[٤]. وقد يكون

---

(١) جـ٦/١٤٢.

(٢) جـ٥/٢٢١-٢٢٢، جـ١/٨ .٩/١١/١٣/٨٩/٩١.

(٣) جـ١/٢-٨، جـ٣/٢٣٠، جـ١/٤٠.

(٤) أية الملاعنة جـ٦/١٢٥/٩/١٢١، مثلا عندما تنبأ الرسول بفتح الدنيا وسال رجل عما إذا كان الخير يأتى بالشر جـ٢/١٥٠، ونزل الوحى إجابة على سؤال عن الحج ٢/١٦٧، وملاحظة عمر ذلك جـ٣/٧/٢٣، واستدراك المسلمين وسؤالهم عن الشرك جـ١/١٥.

الحديث مناسبة لنزول آية ثم استدراك المسلمين بالسؤال ثم نزول آية أخرى توضيحية. فالحديث هنا بين المسلمين والقرآن عبر الرسول كوسيط. وإن ربط الآية أو الحديث بسبب نزولها هو ما عناه الأصوليون بخصوص السبب وعموم الحكم. فالأحكام فى بدايتها وقائع حدثت تستدعى أحكاما مثل الحجاب وتصديق القرآن للحديث فى حكم الشرك وقتل الولد والزنا بخليلة الجار[1].

وإذا كان القرآن بعد الحديث فان الحديث يكون سببا لنزوله. وإذا كان قبل الحديث فإن الحديث يكون تفسيرا وشرحا له، وهو الغالب على علاقة القرآن بالحديث. ومما يدل على ذلك وضع كتاب بأكمله، هو ثانى الكتب طولا على الإطلاق بعد كتاب "بدأ الخلق" ويشمل جزءً بأكمله بعنوان "كتاب التفسير"[2]. وهنا يبدو علم الحديث وعلم التفسير علما واحدا، يبدأ صحيح البخارى بكيفية نزول الوحى والاعتماد على القرآن لإثبات الوحى. وهنا تدخل أسباب النزول أيضا سورة سورة حسب ترتيبها فى القرآن. ويذكر أمر الرسول بالتبليغ. فإن لم يفعل فما بلغ الرسالة. وهى حجة غالية الشيعة فى أن الرسول قد كتم نبوة على. مما يدل على أن اختيار الأحاديث والآيات كان موجها بالخلافات العقائدية بين الفرق[3].

وقد أنزل القرآن على سبعة أحرف بمعنى الأصوات أو اللهجات والقراءات وليس بأعماق المعانى كما يقول الصوفية فى الصراع مع الباطنية أنصار التأويل الباطنى. قرأها جبريل على محمد على حرف واحد. وظل يستزيد حتى سبعة أحرف[4]. وعندما ينزل الوحى على الرسول ورأسه على فخذ عائشة كانت تشعر بثقلها. وقد يكون تشبيها وتصويرا لعظم الحدث وجلاله[5]. وقد سمى

---

(١) حادثة الحجاب جـ٧/٣٠، وأمثلة أخرى جـ٩/١٤٣.

(٢) جـ٦/٢٠-٢٤٥.

(٣) جـ٦/٦٦.

(٤) جـ٩/١٩٥، جـ٤/١٣٧.

(٥) جـ٤/٣٠.

القرآن قرآنا لجماعه السور وقرن بعضه عن بعض[1]. وتتغير أسماء السور فى أحاديث البخارى عما استقر الأمر عليه مما يدل على عدم استقرارها حتى منتصف القرن الثالث[2]. وأحيانا تكون السورة بمفردها دون اسم السورة وكأن الآية الأولى منها فى الغالب هو اسم السورة[3]. وتذكر بعض الآيات المشكوك فيها مثل ﴿والليل إذا يغشى، والذكر والأنثى﴾ وقد سمعها بعض القراء من الرسول على هذا النحو. وكانت بعض الآيات من سورة التوبة ضائعة

---

(١) جـ٦/١٢٤.

(٢) براءة وهى توبة جـ٦/٨٠، بنى إسرائيل وهى الإسراء جـ٦/١٠٣، كهيعص وهى مريم جـ٦/١١٧، الم غلبت الروم وهى الروم جـ٦/١٤٢، تنزيل السجدة وهى السجدة جـ٦/١٤٤، الملائكة وهى خاطر جـ٦/١٥٣، المؤمن وهى غافر جـ٦/١٥٨، السجدة وهى فصلت جـ٦/١٥٩، حم عسق وهى الشورى جـ٦/١٦٢، الذين كفروا وهى محمد جـ٦/١٦٧، اقتربت الساعة وهى القمر جـ٦/١٧٧، إذا جاء المنافقون وهى المنافقون جـ٦/١٨٩، المتحرم وهى التحريم جـ٦/١٩٤، تبارك الذى بيده الملك وهى الملك جـ٦/١٩٧، ن والقلم وهى القلم جـ٦/١٩٧، سأل سائل وهى المعارج جـ٦/١٩٨، قل أوحى إلى وهى الجن جـ٦/١٩٩، أننا أرسلنا وهى نوح جـ٦/١٩٩، هل أتى على الإنسان وهى الإنسان جـ٦/٢٠٣، عم يتساءلون وهى النبأ جـ٦/٢٠٥، إذا الشمس كورت وهى التكوير جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انفطرت وهى الانفطار جـ٦/٢٠٧، ويل للمطففين وهى المطففين جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انشقت وهى الانشقاق جـ٦/٢٠٧، سبح اسم ربك الأعلى وهى الأعلى جـ٦/٢٠٨، هل أتاك حديث الغاشية وهى الغاشية جـ٦/٢٠٩، لا أقسم وهى البلد جـ٦/٢٠٩، والشمس وضحاها وهى الأضحى جـ٦/٢١٠، والليل إذا يغشى وهى الليل جـ٦/٢١٠، ألم نشرح جـ٦/٢١٣، أقرأ باسم ربك الذى خلق وهى الخلق جـ٦/٢١٤، إنا أنزلناه فى ليلة القدر جـ٦/٢١٦، لم يكن وهى البينة جـ٦/٢١٦، إذا زلزلت الأرض زلزالها وهى الزلزلة جـ٦/٢١٧، ألهاكم وهى التكاثر جـ٦/٢١٨، ويل لكل همزة وهى الهمزة جـ٦/٢١٨، ألم تر وهى الفيل جـ٦/٢١٨، لإيلاف قريش وهى قريش جـ٦/٢١٩، أرأيت وهى الماعون جـ٦/٢١٩، إنا أعطيناك الكوثر وهى الكوثر جـ٦/٢١٩، إذا جاء نصر الله وهى النصر جـ٦/٢٢٠، تبت يدا أبى لهب وتب وهى المسد جـ٦/٢٢١، قل هو الله أحد وهى النصر جـ٦/٢٢٢، قل أعوذ برب الفلق وهى الفلق جـ٦/٢٢٣، قل أعوذ برب الناس وهى الناس جـ٦/٢٢٣.

(٣) اسم السورة والآية مثل سورة البقرة وعلم آدم الأسماء كلها جـ٦/٢١، واسم الاية وحدها كاسم للسورة مثل إذا جاءك المنافقون جـ٦/١٨٩، تبارك الذى بيده الملك جـ٦/١٩٧، نون والقلم جـ٦/١٩٧، سأل سائل جـ٦/٢٠٣، عم يتساءلون جـ٦/٢٠٥، إذا الشمس كورت جـ٦/٢٠٧، إذا السماء انفطرت جـ٦/٢٠٧، سبح اسم ربك جـ٦/٢٠٨، هل أتاك حديث الغاشية جـ٦/٢٠٩، لا أقسم جـ٦/٢٠٩، والشمس وضحاها جـ٦/٢١٠، والليل إذا يغشى جـ٦/٢١٠، ألم نشرح جـ٦/٢١٣، اقرأ باسم ربك الذى خلق جـ٦/٢١٤، إنا أنزلنا جـ٦/٢١٣.

لـم توجـد إلا عنـد خزيمـة الأنصـارى، بـل أن الرسـول نفسـه نسـاها وذكـره بهـا صحابى[1].

والحديث عن جمع القرآن وكيفيته ليس نيلا من الوحى، فالجمع عمل بشرى خالص. وقد طلب من زيد جمع القرآن، ثم ناوله إلى أبى بكر الذى ناوله بدوره إلى عمر. ومن ثم تؤول آية ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾ فى هذا السياق التاريخى[2].

ويذكر البخارى نماذج من القرآن الذى نسخت تلاوته وحكمه أو الآيات التى نسخت تلاوتها فقط[3]. ويعرض لمشكلة النسخ فى القرآن وفى الحديث، وعن النسخ للقرآن بالقرآن، والحديث بالحديث، والقرآن بالحديث، أما نسخ القرآن بالحديث فكما يقول الأصوليون هو تخصيص وليس نسخا. ويدل النسخ على وجود النص فى الزمان، نص القرآن أو نص الحديث وعلى تغير الأحكام فيه بتغير الزمان.

كما يدل أسباب النزول على ارتباطه بالمكان. فالزمان والمكان حاضران فى النص. وتتغير الأحكام بتغيرهما[4]. والسؤال فى التشريع هو: هل يجوز الرجوع إلى النص المنسوخ وحكمه إذا ما تغيرت الظروف وعادت إلى ما كانت عليه فى وقت صدوره ولم تعد قابلة لحكم النسخ؟ كما تذكر فضائل القرآن. وهى السبب فى عمل الأحجية فى السلوك الشعبى والتعويذات والحماية من العين والحسد واتقاء الشر[5]. ويكثر الحديث شرحا للقرآن، مجرد شرح على مستوى القصص، خاصة الظاهر والباطن، لإفساح المجال للإبداع الخيالى، وإطلاق العنان للغوص فى

---

(١) جـ٨/٧٧ جـ٦/١١، آية التوبة جـ٦/٢٢٦/٩٠ جـ٨/٩٨، لم يكن جـ٦/٢١٦، إذا زلزلت الأرض زلزالها جـ٦/٢١٧، ألهاكم جـ٦/٢١٨، ويل لكل همزة جـ٦/٢١٨، الم تر جـ٦/٢١٨، لإيلاف قريش جـ٦/٢١٩، أرأيت جـ٦/٢١٩، إنا أعطيناك الكوثر جـ٦/٢١٩، إذا جاء نصر الله جـ٦/٢٢٠، تبت أبى لهب وتب جـ٦/٢٢١، قل هو الله أحد جـ٦/٢٢٢، قل أعوذ برب الفلق جـ٦/٢٢٣، قل أعوذ برب الناس جـ٦/٢٢٣.

(٢) جـ٦/٨٩ جـ٩/٩٣.

(٣) جـ٥/١٣٧، جـ٦/٢٤٠، جـ٤/١٠، جـ٦/٣٧/٣٩/٥٥/٥٩، نسخ السنة بالسنة جـ٤/٢٤/٢٦.

(٤) حالات أسباب النزول مثل جـ١/١٩٦، جـ٢/١٢٩/١٦٥، جـ٧/١١.

(٥) جـ٦/٢٢٣-٢٣١، فضل البقرة جـ٦/٢٣١-٢٣٢، فضل الكهف جـ٦/٢٣٢، فضل الفتح جـ٦/٢٣٢، فضل الإخلاص (الصمدية) جـ٦/٢٣٣، فضل المعوذتين جـ٦/٢٣٣.

الباطن مثل الشجرة الملعونة فى القرآن وهى شجرة الزقوم[1]. ويغلب الشرح اللغوى[2]. وهو شرح لفظ بلفظ اعتمادا على قواميس اللغة، شرح لفظ مجهول بلفظ معلوم عن طريق الترادف كما هو الحال فى العصور المتأخرة فى عصر الشروح والملخصات. فالحسيب الكافى، ويقال للمرأة نعجة طبقا لاستعمال القدماء. وقد يكون فى البداية أو فى الوسط والسياق. ويبدأ الشرح بالبسملة لفظ بلفظ، وكذلك فى عديد من السور[3]. يوضح كتاب التفسير هذه الصلة بين القرآن والحديث، وعلوم لقرآن بعلوم الحديث. كما يبين كتاب المغازى (النصف الثانى من كتاب "بدأ الخلق") الصلة بين علم الحديث وعلم السيرة وكما تبين باقى كتب الحديث الصلة بين علم الحديث وعلم الفقه، وكما يبين كتاب "بدء الخلق" وكتاب "التوحيد" الصلة بين علم الحديث وعلم أصول الدين. وأهم المفسرين الذى يعتمد عليهم البخارى هو مجاهد أولا ثم ابن عباس ثانيا سواء راويا أو مرويا عنه[4]. ويتدخل الراوى فى الآية القرآنية يشرحها بعباراته حتى تتفق مع الحديث مما قد ينتج عنه خطورة مزج كلام الراوى بآيات القرآن. ويتم خلط القرآن بشرحه فى الخيال الإبداعى حيث لا فرق بين المثل والممثول، بين الأصل والفرع، بين النموذج والتقليد. بل أنه يتم الاختفاء وراء القرآن وشرحه من أجل إبداع الحديث، خاصة فيما يتعلق بتفصيل القصص القرآنى والنسج على منواله مما يجعل علم الحديث بداية علم التفسير. يساهم الخيال الإبداعى فى

---

(١) جـ٦/١١٤ جـ٨/١٥٧.

(٢) جـ٩/٤٢/١٣٧ جـ٤/١١/١٢/٢٨/١٢٨/١٩٦/١٨٥ جـ٦/٤١.

(٣) البسملة جـ٦/٢٠-٢١، آل عمران جـ٦/٤١، النساء جـ٦/٥٣، المائدة جـ٦/٦٣، الأنعام جـ٦/٧٠، الأعراف جـ٦/٧٣، براءة جـ٦/٨٠، هود جـ٦/٩١، الرعد جـ٦/٩٨، الشعراء جـ٦/١٣٩، الجاثية جـ٦/١٦٦، محمد جـ٦/١٦٧، ق جـ٦/١٧٢، الذاريات جـ٦/١٧٤، الطور جـ٦/١٧٤، النجم جـ٦/١٧٥، الرحمن جـ٦/١٨٠، الواقعة جـ٦/١٨٢، الحديد جـ٦/١٨٣، المجادلة جـ٦/١٨٣، الممتحنة جـ٦/١٨٥، الطلاق جـ٦/١٩٣، الحاقة جـ٦/١٩٨.

(٤) مادة التفسير من ابن عباس جـ٦/٧٦/٥٣/٧٠/٧٣/٩٠/٩٨-٩٩/١١٧/١٣٧/١٥٥/١٥٨/١٦٢/ ١٩٩-٢٠٠/٢٠٩-٢١٠/٢١٩، مجاهد جـ٦/١٠٠/١٠٩/١٣٩/ ١٤٢/١٤٤-١٤٥/١٥٣-١٥٦/١٥٨/١٦٢- ١٦٣/١٦٦/١٦٨/١٧١/١٧٥/١٧٧/١٨٢-١٨٣/١٨٥/١٨٨/١٩٣/٢٠٠/٢٠٤-٢١٠/٢١٣/٢١٨- ٢١٩/١٢٣، جـ٧/١١٠/١١٣.

الحديث على التنويع على القصص القرآنى خاصة تلك التى لها ظهر وبطن كما هو الحال عند الصوفية[1].

ويصحح القرآن الحديث أحيانا على نحو أشد، وأحيانا على نحو أخف. فعندما لعن الرسول فلانا وفلانا نزلت آية ﴿ليس لك من الأمر شىء﴾. كما يصحح القرآن السلوك البشرى بعد ما قرر أبو بكر عدم الإنفاق على مسطح الذى شارك فى حديث الإفك، ورد القرآن بضرورة الإنفاق على الفقراء. كما يصحح القرآن أخطاء النسبة ويطالب نسبة الأشخاص إلى آبائهم مثل زيد بن محمد. والمثال الشهير على ذلك رفض القرآن الاستغفار للمنافقين بعد حرص الرسول على ذلك ولو بأكثر من سبعين مرة، وتأييد القرآن عمر. القرآن معيارى، والحديث تاريخى. فالقرآن يصحح الحديث ويأخذ فى الاعتبار الاعتراض على صلح الحديبية من عمر بعدما رد الكفار النساء المؤمنات بعد رد الرجال فى آية ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾. ويرفع القرآن الحرج عن الحديث فى إقراره السعى بين الصفا والمروة وتقنين القرآن له[2]. وقد يستدعى الراوى آية قرآنية إذا ما شعر بتعارض حديث معها مثل حديث تعذيب المؤمن ببكاء أهله عليه بما يتعارض مع آية ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[3].

وقد يقع خلط بين القرآن والحديث إما من استعمال الرسول، فالرسول هو مبلغ القرآن وقائل الحديث أو من الراوى فى إخراجه لحديث كقول فى راوية[4]. كما يعقد حوار بين القرآن والحديث مثل ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم﴾ قال ﴿أعوذ بوجهك﴾، ﴿أو من تحت أرجلكم﴾ قال ﴿أعوذ بوجهك﴾[5]. وقد وصف الرسول الله بأنه السلام المؤمن وهى

---

(١) وذلك مثل شرح مجاهد مهطعين بمعنى عديمة النظر ويقال مسرعين، وأفئدتهم هواء أى جوفاء لا عقول لهم، جـ٣/١٦٧.

(٢) جـ٦/٢٥/٤٨/١٣٢/١٤٦/١٤١، جـ٢/١٩٤، جـ٣/٣٤٧.

(٣) جـ٢/١٠١.

(٤) كان الناس يظنون أن قول الرسول "لو أن لابن آدم واديا من ذهب أحب أن يكون له واديا، ولن يملأ فاه إلا التراب، ويتوب الله على من تاب" من القرآن حتى نزلت "ألهاكم التكاثر" جـ٨/١١٥.

(٥) جـ٩/١٢٥.

نفسها آية[1]. ويدخل القرآن كجزء من الحديث. فعندما سأل جبريل متى الساعة؟ تلا ﴿إن الله عنده علم الساعة﴾. وقد أرسل النبى إلى هرقل عظيم الروم ﴿يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء﴾ هى نفسها آية. كما استعمل الرسول القرآن مثل آية ﴿وكان الإنسان أكثر شىء جدلاً﴾ لتقوية موقفه ضد رفض على وفاطمة الاستيقاظ للصلاة فى منتصف الليل بدعوى أن الله لو شاء لفعلا. لقد استعمل الرسول نفسه القرآن كحديث مثل ﴿تبايعوننى أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقون ولا تزنون ولا تقتلون أولادكم﴾ بصرف النظر عن أولوية الاستعمال للقرآن أم للحديث[2]. وقد يكون ذلك من فعل الراوى تأكيدا على روايته وإيجاد أصل لها فى الكتاب. وقد تستعمل الرواية ما كان يقرؤه الرسول من القرآن فى الصلوات مثل صلاة الجمعة والسجدة مثل ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾[3]. وقد يظهر القرآن فى الرواية والسياق على لسان الصحابة مثل بلال ربما لتذكير الرسول وإعطائه المناسبة ﴿يأيها النبى إذا جاءك المؤمنات يبايعنك﴾[4]. وقد يستعمل القرآن على لسان المعارضين، سلاحا بسلاح، وآية بآية، وحجة بحجة[5]. لذلك يصعب الفصل بين الآية والحديث لاستعمال الرسول والراوى والمحاور القرآن كجزء من الحديث[6]. المسافة إذن ليست كبيرة بين القرآن والحديث. فالقرآن حديث نازل، والحديث قرآن صاعد. القرآن له أسباب نزول يشرحها الحديث بالمعنى العام. والحديث جزء من القرآن بالمعنى الخاص. ويتحد القرآن والحديث عندما يقرأ الرسول القرآن، فالقرآن حديث بهذا المعنى العام بلغ الرسول من الوحى. والحديث حديث الرسول بالمعنى الخاص دون نزول وحى مباشرة[7].

---

(١) جـ٩/١٤٢.

(٢) جـ١/٢٠/٨٣، جـ٢/٦٢، جـ٩/٩٩، جـ٥/٧٠.

(٣) جـ١/٢١٧، جـ٢/٥.

(٤) جـ٢/٢٧.

(٥) جـ٢/٣٣.

(٦) جـ٤/١٢٩.

(٧) جـ٦/٥٨.

لذلك يصبح السؤال مشروعا: هل الحديث وحى من عند الله مثل القرآن أم هو وحى فى بعض الحالات التى لا يستطيع الرسول الإجابة عنها خارج أسباب النزول لأنها تتعلق بالقرآن مثل تدخل جبريل؟ وربما هو وحى بمعنى فهم الرسول واستنباطه أحكام وقائع جديدة بناء على أصل من أصول الشعر. فالحديث هنا اجتهاد الرسول، وميزته أنه معصوم من الخطأ لإمكانية تصحيحه من القرآن. وربما هو ذوق رفيع طبيعى، عقلى إسلامى تربى عند الرسول يحكم به وهو أساس الوحى، نظرا لوحدة العقل والوحى والطبيعة. وربما أعراف قبلية وعادات اجتماعية خضع لها الرسول باعتباره عربيا وغير بعضها باعتبار مصلحا. وقد يخطئ الرسول فى أحكامه بناء على إقرار الرسول نفسه وأصحابه. وقد يغير أحكامه طبقا لتغير الزمان أو على الأقل إعلان النية عن ذلك ولو استقبل من أمره ما استدبر وكما فعل عمر بن الخطاب[1]. ويمكن تأويل آيات القرآن التى تشير إلى الوحى بهذا المعنى مثل ﴿وما ينطق عن الهوى أن هو إلا وحى يوحى﴾ هو القرآن، ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الأوامر مباشرة. الألفاظ من الرسول والحكم من الله. الاعتراض من المسلمين ونزول الرسول على رغبتهم فى صلح الحديبية. وقد لاحظت عائشة نزول الوحى على هوى الرسول[2].

وهناك علاقة نصية بين القرآن والحديث وهو الحديث القدسى، وسط بين القرآن والحديث، أقل من القرآن وأعلى من الحديث. وهو وحى لفظا ومعنى مثل القرآن ولكن به الكثير من الإبداع الخيالى كالحديث. المحاور والسائل فيه جبريل ليعلم الرسول بمنهج سقراطى، يولد الإجابة من المسئول كما هو الحال فى الحديث القدسى المشهور عن الفرق بين الإسلام والإيمان والإحسان مع بعض الإخراج المسرحى لأن الرسول لم يعرفه وطلب رجوعه بعد اختفائه وتمثل جبريل فى شخص دحيه الكلبى ثم إعلان الرسول عن شخصية المحاور والكشف عنها

---

(١) وقد كان نفس السؤال مطروحا على الصحابة ومثل "أصبح من عبادى مؤمن بى وكافر بى" جـ٥/١٥٥، جـ٤/٣٢.

(٢) جـ١/١٩.

للصحابة. ربما القصد منه إحداث مزيد من التأثير على السامعين مثل اللجوء إلى سلطة الكبار، الآباء أو المعلمين أو القادة والزعماء، وكما هو الحال فى العادات الشعبية بالدعوة للتأييد بعون الله. كما دعا الرسول لحسان بن ثابت بالرد على المعارضين شعرا بتأييد الروح القدس "أهجهم أو هاجم وجبريل معك"[1]. **فالحديث القدسى هو جزء من الحديث وليس من القرآن مثل الأمر بالاعتكاف فى العشر الأواسط من رمضان. فأتى جبريل مرة ثانية فأصبح الاعتكاف فى العشر الأواخر[2].**

وهناك درجة أقل من الحديث القدسى عندما يستعمل عبارة "قال الله تعالى" أو"قال ربكم" للدلالة على مدى القرب بين الله والمتكلم والسامع. ويتخيل حواراً بين الله وبينه أو بين الله وأهل الجنة وأهل النار فى الآخرة من أجل التأكيد أيضاً على أهمية الحديث وزيادة تأثيره على السامعين. وذلك مثل "قال الله: يسب بنو آدم الدهر وأنا الدهر، بيدى الليل والنهار". ولا تعنى "قال الله" قولا حرفيا الله فذاك القرآن أو الحديث القدسى بل تعنى زيادة فى التأكيد خاصة ولو كان مضمون القول خلافا عقائديا بين الفرق. ومن ثم يصبح القول من المصدر الأول للسلطة وهو الله. وذلك مثل الأقوال التى تجعل الحكم النهائى على البشر صادرا عن الرحمة وليس عن الاستحقاق. وقد يصف الحديث أفعال الله مثل "ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما". صحيح أن الأشعرية لم تكن قد ظهرت بعد ولكن الاعتزال كان منتشرا فيما وراء النهر بفضل المذهب الحنفى. يروى الرسول عن الله ما يبشر به الناس من أجل فعل الخير. الهم بالحسنة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهم بالسيئة بمثلها وإذا تمت بعشرة أضعافها حتى سبعمائة ضعف. والهم بالسيئة دون عملها حسنة وان تمت فواحدة. ومثل هذا العرض السخى لا يكون إلا من أكرم الكرماء وهو الله. والحوار بين الإنسان والله يوم القيامة تصوير فنى من الرسول وليس واقعة مستقبلية. والعرب أهل بلاغة وفصاحة وأدب. ويتم الحوار

---

(١) جـ٨/١٧/٤٥، جـ٥/٤٤.

(٢) جـ١/٢٠٧.

مباشرة دون ترجمان وفى السماء لتأييد معانى الأرض عن كبر الأمة وكثرتها. وكذلك الحوار الخيالى بين الله وأهل الجنة عن رضاه عنهم ومع أهل النار وغضبه عليهم تصوير فنى من أجل تأكيد معانى الاستحقاق[1].

وأحيانا يقول الرسول "قال جبريل" دون أو يكون حديثا قدسيا. وهو قول إبداعى من أجل مزيد من التأثير والإقناع خاصة وأنه قد يعارض أحاديث صحيحة مثل دخول الأمة الجنة ما دامت لا تشرك بالله حتى وإن زنت وسرقت[2]. ويبدو جبريل قاسيا عندما طلب من الرسول أن يطلق على الكفار الأخشبين فيرفض الرسول راجيا أن يخرج من أصلابهم موحدى بالله. فالرسول مع الصبر والانتظار وليس مع العقاب كما يريد جبريل وكما فعل نوح. وقد منع الرسول الصور على لسان جبريل زيادة فى التأكيد وبعد أن أشاع عند اليهود والنصارى العرب[3]. وقد يصف الرسول فعل جبريل دون ذكر قوله. فقد نزل وغسل صدر الرسول بماء زمزم، وجاء بطست مملوء حكمة فأفرغها فيه، وعرج إلى السماء، وطلب للخازن أن يفتح كما فعل ذلك بالمسيح وبكل نبى. ويصلى مع الرسول خمس مرات ويعدها على أصبعه كالطفل حتى لا ينسى. ويخبر النبى أن بعض المقاتلين لقوا ربهم ينسخ قوله. والخبر لا نسخ فى الأحكام[4].

وأتى النبى بعد الخندق وأشار إليه بالخروج إلى بنى قريظة دون وضع السلاح وكأن غزوات النبى وحروبه ضد اليهود ليست بناء على قرار سياسى عسكرى للنبى بل من وحى إلهى بقيادة جبريل. بل ويدخل فى المناقشات الكلامية، ويأخذ صف المرجئة ضد الخوارج فى موضوع الإيمان والعمل. فقد سمعه النبى يقول إن عدم الشرك بالله وحده يدخل الجنة وإن زنى وإن سرق. ويتحول الأمر من إبداع خيالى سمعى إلى إبداع خيالى بصرى، من القول إلى الشخص. ويراه

---

(١) جـ٨/٥١/١١٢/١٣٩-١٤٠/١٦٨، جـ٦/١٦٦، جـ٥/٤٣.
(٢) جـ٤/١٣٨/١٤٠ ويدخل جبريل محاورا فى "من مات ولم يشرك دخل الجنة" جـ٣/١٥٢.
(٣) جـ٧/٢١٧.
(٤) جـ٢/١٩١، جـ٤/٢٢/١٣٧.

الرسول جالسا على كرسى بين السماء والأرض سامعا صوتا كما هو الحال عند الفرق الباطنية[١].

بل إن القرآن نفسه يعيد بناء أقوال البشر ويعيد صياغتها فى الآيات. فالقرآن حوار بين كلام الله وكلام البشر خاصة المعارضين الذين فى حاجة إلى رد وحوار مثل أبى جهل وأبى لهب وعبد الله بن أبى. فمثلا آية ﴿فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم﴾ عبارة لأبى جهل تمت إعادة صياغتها فى القرآن للرد عليها. وسورة المسد ﴿تبت يدا أبى لهب وتب﴾ رد على أبى لهب عندما سب رسول الله "تبا لك يا محمد". ويتكرر ذكر أبى لهب فى القرآن كما يتكرر اسم محمد وكما يشار إلى أبى بكر وعمر وغيرهما من الصحابة. وآية ﴿ليخرجن الأعز منها الأذل﴾ عبارة عبد الله بن أبى. وقد لا يشار إلى أشخاص بأعينها بل إلى أقوالها مثل "أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولدا" قول بشرى. وتشير آية ﴿لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر﴾ إلى غير القادرين على الجهاد. وتشير آية ﴿وضاقت عليهم الأرض بما رحبت﴾ إلى عبارة أحد المتخلفين عن القتال "وضاقت علىَ الأرض بما رحبت". كما يستعمل القرآن عبارات عبد الله بن سلام وكان من اليهود الصادقين مثل ﴿فأتوا بالتوراة إن كنتم صادقين﴾ وهى عبارته التى خاطب بها قومه عندما أخفوا آية الرجم. والأولى استعمال القرآن عبارات الصحابة مثل عبارة أبى بكر "أتقتلون رجلا أن يقول ربى الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم" دفاعا عن الرسول ضد أذى قومه وهو يصلى بالكعبة. بل يؤخذ أيضا كلام الجن ﴿إنا سمعنا قرآنا عجبا﴾[٢]. بل إن القصص القرآنى نفسه إعادة بناء اللحظة الماضية بناء على متطلبات اللحظة الحاضرة. فالحوار القرآنى فى قصص الأنبياء ليس حوارا تاريخيا حرفيا بل إعادة صياغة الحوار التاريخى بلغة عربية طبقا للمنظور الإسلامى مثل دعاء إبراهيم فى مكة، وحوار إبراهيم لأبيه، ووصايا لقمان لابنه، وحوار موسى

---

(١) جـ٥/١٤٢، جـ٨/٧٥/٥٩.

(٢) جـ٤/١٧٣ جـ٩/١٣٦، جـ٨/٤٨/١٧٩، انظر أيضا استناد الوحى إلى الواقع "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول فى "الإسلام والحداثة"، دار الساقى، لندن، ١٩٩٠، أيضا "هموم الفكر والوطن" جـ١/٣-٥٨.

وفرعون، ونوح وابنه، فالأنبياء لم يتكلموا اللغة العربية. ليس من الغريب إذن أن يتداخل كلام الله وكلام البشر فى الرواية إذ أن القرآن أحد مصادرها عن طريق استعماله الحر مثل قول رجل من الأنصار "سبحانك، ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك، هذا إفك عظيم" وقد يصعب التمييز بين كلام الله وكلام البشر فى "ولا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض" أو "فدية من طعام أو صدقة أو نسك" هل هو قرآن أم حديث(١).

وتلك عظمة الإسلام فى واقع الوحى ووحى الواقع. جمع محمد النبوة عن ربه والرسالة إلى الناس. وفى صحيح البخارى يذكر محمد النبى الرسول على التبادل. أحيانا يقر الرسول بأن وحيا أتاه ومن عند الله "الليلة أتانى آت من ربى وهو بالعقيق أن صَلِّ فى هذا الوادى المبارك وقل عمرة فى حجة"، وأحيانا يكون القول منه مثل التشهد الذى يحتوى على جزأين، جزء من الرسول وجزء حر من عاء المصلى نفسه. فالمسار واحد، من الله إلى الرسول إلى المصلى، من النقل إلى الإبداع، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن الضرورة إلى الحرية. ومن ثم يظهر سؤال: هل أدعية الرسول وحى أم بلاغة، من الله أم من جوامع الكلم، نبوة أم رسالة، اتصال أم تعبير؟ هل صلاة السهو من الصلوات المفروضة أم أنها من فعل الرسول بعد أن سها وهو أولى بالاتباع؟ لقد كان الرسول يحب سماع القرآن كصوت من غيره وأن يكون هو أيضا متلقياً سامعا وليس فقط ملقيا متكلما، يأخذ ويعطى، منفعلا وفاعلا. كان الرسول يبحث عن قبلة فتنزل ﴿ونرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها﴾ للدلالة على أنه لا فرق بين الصاعد والنازل، بين الواقع والوحى. وهنا يمحى الفرق بين الوحى والواقع فى الطبيعة أو العادة عندما يتحول الوحى إلى طبيعة وإلى ذوق إنسانى عام. ولا يكون نازلا أو صاعدا أفقيا بل متقدما رأسيا منيرا لسلوك كما هو الحال فى الاجتهاد. قد يكون الحديث فى بعض جوانبه اجتهاد من النبى الذى لا يخطئ نظرا لإمكانية تصحيح الوحى له. وهو الذى يشعر بروح الإسلام. الحديث ذوق طبيعى مثل طلبه عدم نداء أحد بكنيته أبا القاسم حتى لا

(١) جـ٣/١٤٠، جـ٨/٦٤/٨٦/١٧٠، جـ٦/٥٧/٢٤١.

يشتت لانتباه بين شخصين، وعدم بيع حاضر بعادى حتى يحدث التكافؤ فى المعرفة بالسوق بين المقيم والمسافر أو الأخ على أخيه حتى لا يقع تضارب بين عاطفتى الأخوة والربح أو الخطبة على أخيه حتى لا يحدث صراع بين عاطفتى الحب والأخوة. كما لا تسأل المرأة طلاق أختها من زوجها كى تتزوجه. هو نوع من الآداب العامة مثل السير يمينا توحيدا للاتجاه وإيجاد نمط للسلوك، وخفض الصوت، واحترام الصغير للكبير(١).

كانت عند عمر بن الخطاب هذه الملكة الطبيعية التى يلتقى فيها الوحى النازل مع الواقع الصاعد. فعادة ما يطابق الوحى رأى عمر. وقد لاحظ النبى هذا التطابق فى حديثه "لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون فإن كان فى أمتى أحد فإنه عمر" وفى صياغات أخرى عديدة لنفس المعنى. فقد تطابق الوحى مع رأى عمر فى قتل مرتد شهد بدرا ﴿يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة﴾ بعد أن عفا عنه الرسول. وتطابق معه فى القبلة والحجاب وطلاق نساء الرسول. وأيده فى عدم الاستغفار للمنافقين، وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق، وعدم الصلاة على المنافقين ﴿لا تصل على أحد مات منه أبدا﴾. ومن ثم يغيب الفرق بين الوحى والعقل والطبيعة سواء فى القرآن أو الحديث أو إحساس عمر كنموذج للعقل البسيط وللذوق الطبيعى(٢).

ثالثا: السؤال والجواب، القول المباشر والرواية.

السؤال والجواب يكونان معا أحد الأشكال الأدبية للحديث وهو الحوار، وتتعدد الأشكال الأدبية للنصوص الدينية باعتبارها جزءا من تاريخ آداب الشعوب. وليس المقصود تحليل هذه الأشكال الأدبية فى حد ذاتها بل دلالتها على المضمون سواء فيما يتعلق بالصحة التاريخية للحديث أو فيما يتعلق بالموضوع ذاته. وهو إصدار الأحكام والتأثير على الناس من أجل توجيه السلوك أى دلالتها فيما يتعلق بالإبداع فى الرواية.

---

(١) جـ٣/٨٦/٩١/١٥٢.

(٢) جـ٩/٤٥، جـ٥/١٥/٨٥، جـ٦/٢٤/٨٥، جـ٧/١٨٥، جـ٨/١٣٨/١٢١.

وتتعدد أشكال الحوار ووضع السؤال والجواب. فأولها الرسول يسأل والرسول يجيب مثل سؤاله ما الإيمان؟ وإجابته عليه بعد أن يجيب الصحابة "الله والرسول أعلم".. ومثل سؤال "أى يوم هذا، أليس يوم النحر؟... أى شهر هذا؟ أليس بذى الحجة.. فان دماءكم.." والناس تجيب بعد كل سؤال بحرف بلى. وقد لا تتكلم الناس على الإطلاق حياء من الرسول. فليس من المعقول أن يكونوا أعلم منه. وقد يكون الغرض بيان أهمية السؤال وأهمية الجواب بدلا من التقرير المباشر فى الجواب العرضة للنسيان(١).

وقد يكون السؤال من سائل يحيط بالرسول لصحبته وقادما إليه خصيصا للسؤال، والرسول يجيب مثل "أى الإسلام خير؟ أن تطعم الطعام..." وهو الحوار المباشر. وقد يكون السائل معلوما باسمه. وقد يكون معلوما بوصفه مثل "سأل أعرابى" أو "سأل رجل"؟ وقد يكون مجهولا لا يعرف من السائل فى صيغة المبنى للمجهول مثل "سئل الرسول" أى العمل أفضل؟". ويختلف الإجابة طولا وقصرا بين القصة لطويلة صفحات وصفحات وبين مجرد النفى أو حرف الإثبات(٢).

وقد يزدوج السؤال كما تزدوج الإجابة أكثر من مرة فيصبح السؤال مركبا من إجابات متعددة وكأن كل سؤال يكشف عن أحد جوانب الموضوع حتى يتم كشفه كله فى مراحل. هنا يبدو السؤال الكلى المحمل متقطعا متجزئا. مثال ذلك السؤال الرسول عن الإسلام وإجابته بالصلاة ثم إعادة سؤاله عن غيرها وإجابة الرسول عن الزكاة. وفى كل إجابة الضرورى والاختيارى، الحد الأدنى والحد الأعلى. والسائل هو الذى يطلب المزيد(٣). ينقطع السؤال الكلى إلى عدة أسئلة جزئية فى الإخراج الأدبى زيادة فى التأكيد والبلاغة من أجل الإقناع شيئا فشيئا فلعل السائل إن أفلح صدق. فالحوار أكثر تصويرا من القضية أو الحكم. وقد يسأل الرسول

---

(١) جـ٩/١١١، جـ١/٢٦/٢٨/١٢٨، جـ٨/١٨.

(٢) جـ١/١١/١٤/٨٠/١٣/٣٣.

(٣) جـ١/١٤/١٨، جـ٨/١١٦-١١٧، جـ٣/٨/٣١/٥٦/٧٩/٨١/٨٣/٨٨/٩٤/١٠٠/١٣٠/١٦٣/ ١٧١/١٧٦، جـ٧/٢١٨.

فيجاب. فالمبادرة من الرسول وهو السائل حتى ينكشف الموضوع له تدريجيا. وفى كل مرة يجيب فيها الرسول يوجه أو ينتقد بعد الاستفهام. هذا التدرج فى السؤال والجواب من أجل الاستيضاح عن طريق الاستدراك وإعادة الاستفهام إما عن لفظ أو حكم أو خبر[1].

وقد يكون الهدف من السؤال من الرسول ليس المعرفة بل لتوليد المعرفة من المسئول على طريقة الحوار السقراطى، واستنباط الحقيقة من الأخر. فالإجابة عند الآخر كما هى عند الرسول، ولكن الآخر لا يدرى، ومهمة الرسول استخراجها منه. مثال ذلك سؤال رجل الرسول أنه رسول الله وأن الله أمره أن يأمر الناس بالصلوات الخمسة وبالصوم وبالصدقة. والرسول يصدق ما يقول. فيعلن الرجل إيمانه وكأنه بحاجة إلى تصديق ما يشعر به من نفسه من الرسول زيادة فى التأكيد وتطابق المعرفة الطبيعية بالمعرفة عن طريق الوحى. ومثل سؤال الرسول عن شجرة مثل السلم تؤتى أكلها بأذن ربها والإجابة النخلة. وأحيانا يستعمل الحوار طريق "التعليق" Suspense من أجل استرعاء الانتباه وجذب المستمعين مثل قول الرسول "والله لا يؤمن" ثلاث مرات فسئل من؟ قال "من لا يأمن جاره بوائقه". ومثل قوله "كل أمتى يدخلون الجنة إلا من أبى!... من أطاعنى فقد دخل ومن عصانى فقد أبى".

ويأخذ الرسول اعتراض الصحابة والناس حوله بعين الاعتبار. ويعيد صياغة الحديث بناء على هذه الاعتراضات. فالواقع مكمّل للمثال. والطبيعة سند الوحى ومحل صدقه. وقد حدث ذلك فى صلح الحديبية عندما أتت النساء المسلمات إلى الرسول يردهن إلى الكفار بناء على أمر القرآن ﴿إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن﴾. كما اعترضت النساء فى الاعتمار فى الحج وترتيب النحر والحلق. فالحديث فى تفاعل مستمر مع الواقع، ومع القرآن، يتغير بتغير الواقع. ويصدق الوحى هذا التغيير باعتباره تفاعل الواقع والمثال[2].

---

(١) جـ٦/١٤٤، جـ٣/٢٤-٢٥، جـ٨/١٢/٤٢/١٣٠-١٣١، جـ٩/١١٤، جـ١/٢٣-٢٤.

(٢) جـ٣/٢٤٧، جـ٢/٢٠٥، جـ٣/١٥٧.

وتنطبق على القول المباشر كل صيغ الكلام مثل: الخبر أو التقرير. هنا يتكلم الرسول دون سؤال من أحد مثل "بُنى الإسلام على خمس"، "الإيمان بضع وسبعون شعبة"، "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"، "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" أو "آية المنافق .... من كن فيه كان منافقاً" وتتمثل قوة الخبر فى نفسه، فى تركيزه وقدرته على قرع السمع. وقد يبدأ التقرير بالعد، عد الأشخاص، اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو سبعة مثل "سبعة يظلهم الله". وقد يكون الكلام فى صيغة الأمر والنهى وهو المقصود من الحديث، بيان أوجه التطبيقات العملية مثل "بايعونى، يسروا.. الخ". وقد يتكرر الأمر زيادة فى التأكيد بالرغم مما قرره الأصوليون أن الأمر على التكرار فى التنفيذ حتى ولو لم يتكرر فى الصياغة. وقد يشرح الأمر زيادة فى الاحتياط. وقد يكون فى صيغة فعلية، وقد لا ينف الأمر من أول مرة لعدم الفهم مثل أمر الرسول الأعرابى بركوب الراحلة واعتراضه بأنها بدينة فيتكرر الأمر حتى يتم الامتثال كما قال الشاطبى فيما بعد فى "الموافقات" فى مقاصد الشارع. منها وضع التشريع للامتثال. وقد يكون الحديث مثلا. فالله يضرب الأمثال فى القرآن وكذلك الرسول. وعادة ما تكون الأمثلة مستمدة من البيئة الصحراوية والمجتمع التجارى. وقد يبدأ الأمر بالحوار تمهيدا له وإعداداً للنفس لمقبولة مثل قول الرسول "يا كعب"، فيقول: "لبيك يا رسول الله". فيقول الرسول "ضع من دينك هنا" فيرد "فعلت يا رسول الله" ثم يستمر الأمر "قم فاقضه". وقد يقرن الأمر بالشرط أيضا من أجل الاستعداد وتحقيق الشرط قبل المشروط. وقد يكون الحديث من جوامع الكلم التى أوتيها الرسول. فقد كان من أفصح العرب وأوسعهم معرفة بجمهرة أمثالها. وذلك مثل "مثل ما بعثنى الله". وقد يغلب عليه السجع مثل "أول طعام يأكله أهل الجنوب زبادة كبد حوت، عدن خلد أعدنت بأرض أقمت، ومنه المعدن فى معدن، صدق منبت صدق" وكأنه سجع الكهان أو أدعية الصوفية وشطاحتها كما هو الحال فى "الطواسين" للحلاج. وقد يأخذ الحديث شكل القصص أسوة بالقصص القرآنى وعلى منواله مع مزيد من التفصيلات المستقاة من التراث اليهودى المعروف فى الجزيرة العربية من الأحبار

العرب الذين قاموا بترجمة هذا التراث إلى العربية. ويكثر القصص حول آدم وموسى وإبراهيم. وقد يكون الحديث نبوءة فى المستقبل كما هو الحال فى كتاب الفتن وأحاديث نهاية الزمان وأشراط الساعة وانهيار التاريخ وضياع الأمة بضياع النبوة وتحولها إلى ملك عضود، وضياع الإيمان والجهاد إلى الثروة والبطنة والرفاهية مثل "ويح عمار تقتله الفئة الباغية". وقد يكون الكلام استفهاما فى صيغة سؤال من أجل الاستفسار عن فعل مثل "أو مخرجيهم؟" أو معرفة الدوافع مثل دافع أبى بكر فى عدم الاستمرار فى إمامة الصلاة بعد ظهور الرسول. وقد تكون الصيغة شرطية مثل "إذا التقى المسلمان بسيفهما..."، "من قام رمضان.." أو توكيدية مثل "إنما الأعمال بالنيات" أو نافية مثل "ما أنا بقارئ" أو "لا حسد فى اثنين" أو نفى واستثناء مثل "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" أو قسم مثل "والذى نفسى بيده" أو نداء مثل "يا سعد، اللهم علمه الكتاب"، :"يا معاذ" أو استنكار واستفهام استنكارى مثل "ما عليكم"، "أفلا كنتم آذيتمونى به"، "ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله"، "أفلا أكون عبدا شكوراً". وقد تكون الصياغة تهديدا مثل "ويل للأعقاب من النار" أو استئذانا مثل "طلب الأذن بالصلاة على الميت" أو تذكيرا من أحد الصحابة للرسول فى صيغة استفهامية دون أداة استفهام. وقد تكون شكوى من موضوع مثل "أن يخيل إلى أحد فى الصلاة شىء" أى مشكلة عملية ثم إجابة الرسول، أو تمنى مثل "لعلنا أعجلناك" أو دعاء مثل "اللهم فقه فى الدين" أو "اللهم ارحم المحلقين" أو استغفارا.. الخ. والمطلوب إعادة تصنيف الأشكال الأدبية للحديث بطريقة أدق فى صيغ الكلام المعروفة فى اللغة العربية وفى علوم البلاغة [1].

والسؤال والجواب كلاهما يكونان القول المباشر للسائل والمسئول. ثم يوضع هذا القول المباشر فى إطار أو سياق أو إخراج روائى هو الرواية. لذلك انقسم

---

(١) الخبر جـ١/٩/٢٠/١٥/١٦/١٧.. الخ، الأمر جـ١/١٢٥/١٦٢، الامتثال جـ٨/٤٦، الأمر والحوار جـ١/١٢٤/١٢٧، الأمر والشرط جـ١/٢٠١، جوامع الكلم جـ٨/١٤١، الاستفهام جـ١/٥٦، جـ٢/٨٩، القسم جـ١/٤٤، التنبؤ جـ١/١٢٢، الاستفهام الاستنكارى جـ١/١١٤/١٢٣-١٢٤/١٩١، جـ٢/٦٣، التذكير جـ١/١٢٢، الشكوى جـ١/٤٦/٩٤، الدعاء جـ١/٤٨، جـ٢/٢١٣، الاستئذان جـ٢/٩.

الحديث ثلاثة أقسام كما حدد الأصوليون. الأول ألفاظ الرواية التى تشمل "سمعت"، "سمعنا"، "حدثنا".. الخ وهى خمس درجات، أعلاها يقينا الأولى لأنها سماع مباشر دون توسط، وأضعفها يقينا الخامسة "كانوا يفعلون" نظرا لوجود متوسطات كثيرة من أجيال عديدة من الرواة. شاهدوا فعلا ولم يسمعوا قولا. والثانى السند الذى هو جزء من الرواية تشمل السند والوصف والإطار والإخراج الروائى. والثالث القول المباشر نفسه للرسول وليس لمحاوره، وهو المتن. والحديث جزء من السنة وهو السنة القولية، إذ تشمل السنة القول والفعل والإقرار. وتصف الرواية الفعل والإقرار، وتضع إطار القول، وتصف منظر الحدث. القول هو الحكم، والفعل هو التأسى والإقرار. هو الموافقة على فعل تم خارج النص والتأثر، فعل الطبيعة ذاتها. وكان الرسول يفعل مثل أصحابه كما كان يفعل أصحابه مثله بالرغم من تفرقة الأصوليين بين السنة الخاصة والسنة العامة. الأولى عادة الرسول كشخص يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق، والثانية للتأسى كنموذج للسلوك[(1)].

وبالرغم من أن الرواية بشقيها الوصف والقول إلا أن هناك بعض الأدلة تثبت وجود تدوين سابق على السنة المدونة مثل كتاب الرسول إلى هرقل عظيم الروم. هناك عدة شواهد تبين أن الرسول كان يكتب بنفسه. فعندما رفض على أن يمحو رسول الله فى صلح الحديبية أخذ الرسول الكتاب وكتب بنفسه الشرط بينهم. وأحياناً يأخذ الكتاب وهو لا يحسن الكتابة ويكتب. وأحيانا يأمر بالكتابة كما أمر بالكتابة إلى أبى شاه وكتابة خطبة سمعها بعض الصحابة. وكان يقول: اكتبوا لى: "من تلفظ بالإسلام من الناس...." كما كتب له أبو بكر هذا الكتاب إلا القرآن وما فى أحد الصحف. وكان الرسول يملى أحيانا على بعض الصحابة. وكان يدعو كتاب ليكتبوا له. كما دعا زيد فجاء بكتف وكتب عليها. كما دعا الكاتب فى صلح الحديبية. وكانت تأتيه رسائل من القبائل والملوك ويرد عليها. أتاه كتاب عبد الله بن أبى. وكانت تأتيه رسائل مختومة طبقا لعادة العصر. وصنع خاتما من فضة نقش عليه "محمد رسول الله" كعادة الملوك فى

---

(١) جـ٢/٧٦.

ذلك العصر[1]. وكان علىّ يكتب للرسول، وربما كتب "نهج البلاغة" بيده دون أن يمليه. ووصل الرسول كتاب من ملك غسان. وكانت الأخبار تنقل كتابة. فقد كتب نافع أن النبى أغار على بنى المصطلق. فربما كان بعض الحديث مدونا باعتراف أبى عبد الله أن حديثنا لم يكن بخراسان فى كتاب ابن المبارك الذى أملاه عليهم بالبصرة. ولم يكن التدوين مقصورا على المسلمين بل كان شائعا عند اليهود والنصارى، أهل الكتاب[2].

وتتحدث الرواية عن حياة الرسول وأفعاله كما تتضمن أقواله. فهناك صورة ترسمها الرواية للرسول من إجابة أبى سفيان على سؤال هرقل عظيم الروم عن إيمان قومه به وزيادة أتباعه وصدقهم دون ردتهم. وهى رواية قول مباشر، وصف دون قول. مثال آخر وصف المغيرة بن شعبة ورواية ما قال للرسول ومبايعته لهن على الإسلام وتنفيذ شرط الرسول له بالنصح لكل مسلم. وتدور كثير من الروايات فى وصف الرسول خاصة كيفية الوضوء والصلاة، ومناقب الرسول. وتكثر الروايات فى وصف الأفعال كبديل عن الأقوال مثل كتاب الأطعمة لأنها عادات شخصية وكتاب الصيد[3]. ويجلس الرسول فى رواية فى المكان الأعلى رمزا للسمو. فالرواية إخراج مسرحى وإطار فنى. ويكون السؤال: هل يجوز استنباط حكم شرعى من الرواية أى من الوصف وليس القول؟ فتحريم البول رواية، وتطبيق حد السارق فى أغلب الأحيان رواية، وفى الأشربة أمر الرسول بأربع ونهاهم عن أربع. وقد تناقض الرواية القول. وفى هذه الحالة تكون الأولوية للقول على الوصف[4].

وقد تكون الرواية هى الأساس والقول هو الفرع. الأولى طويلة للغاية والثانى قصير. وقد يكون القول هو الأساس والوصف هو الفرع عندما يستخدم الوصف للربط بين الأقوال ربطا سريعا دون تدخل فى الأقوال إلا لإعلان عن هوية

---

(١) جـ١/٨٤، جـ٣/٣٤٢، جـ٥/١٨٠، جـ٣/١٦٥، جـ٤/١٢٦/٨٧/١٠١/١٢٤/٣٠، جـ٦/٢٢٧، جـ٣/٢٥٥، جـ٤/٧٧، جـ٩/٨٤.

(٢) جـ٣/٩٨/١٧١/١٩٤/٢٤١، جـ٦/٦-٧.

(٣) جـ١/٢٠/٢٢، جـ٤/٢٣١، جـ٧/١٢١-١٢٢/١٢٤، جـ٥/١٨٩.

(٤) جـ٧/١٤٣، جـ٤/١٠٤-١٠٥.

قائلها[١]. وقد يتدخل الوصف وسط القول كما يتدخل القول وسط الوصف كما هو الحال في حديث حداد المرأة وكحلها. ويتجلى هذا التداخل فى الحوار مثل الحديث عن رؤية الرسول أكثر أهل النساء فى النار لكفرهن بالعشير وبالإحسان حتى لو أن أحداً أحسن إليهن الدهر كله ثم رأت منه شيئا لأنكرت كل خير منه. وكذلك مثل الحديث الذى تسأل المرأة فيه النبى عن غسلها من المحيض وأمر النبى لها أن تغتسل وشرح النبى لها بأن تتطهر والمرأة لا تفهم حتى أخذتها عائشة وشرحت لها بوضوح أكثر نظرا وعملا. وقد تتضمن الرواية سؤالا غير مباشر كبداية لابتلاع الوصف القول. كما تستعمل الرواية فى الحجاج فى الاختلاف فى الرأى كخلفية للقول[٢]. وقد يظهر التفاوت فى مستوى الرواية والقول من حيث البلاغة. وقد تكون الرواية ركيكة مستهجنة فى بعض ألفاظها مثل "عثرت الناقة فصرع النبى المرأة". وقد تكون شرحا لفظيا للحديث. فالعانى يعنى الأسير، والزرابى الطنافس، وأمثلة أخرى كثيرة يتجاوز فيها الشرح اللفظى إلى التعليق[٣]. ويبدو أن الوظيفة الرئيسية للرواية هى أن تكون الإطار الخارجي للقول والمنظر الخارجي للحوار. فالحديث له سياق تصفه الرواية مثل سب أبى ذر رجلا وتعييره بأمه كمناسبة لحديث النبى أنه ما زال به جاهلية وأن العروبة هى اللسان. فإذا ما أراد صحابى نصرة صحابى آخر كان ذلك مناسبة تقدمه الرواية لقول الرسول "إذا التقى المسلمان بسيفيهما ...". وسؤال أبى وائل عن المرجئة كان هو الإطار الخارجي لحديث "سب المسلم فسوق وقتاله كفر". وقد يكون السياق فعلا كتبول العربى فى المسجد وترك الرسول له ثم صب الماء على بوله. فإذا ما خرج الرسول ليخبر بليلة القدر فان ذلك يكون هو المنظر الخارجي لحديث. فالرواية أشبه بأسباب النزول فى القرآن مثل سياق آية الحجاب. فإذا كان المسلمون مرهقين من الصلاة وهم يتوضئون مسحا على الأرجل نادى الرسول بأعلى صوته "ويل للأعقاب من النار". وقد يشرح الرسول الرواية بالقول كما يشرح الرواى القول بالرواية مثل

(١) جـ١/٤٧، جـ٦/٥.
(٢) جـ٤/١٦٨، جـ٧/٨٧، جـ١/١٤٠/٨٦/٨٧، جـ١/١٤/٨٥-٨٧/٩٥-٩٦.
(٣) جـ٤/٩٤، جـ٨/١٦١، جـ٤/٤٢/٨٣، جـ٥/١٣، جـ٧/١٣٠/٢٠٥، جـ٨/٨٦/١٤٨.

الثلاثة نفر الذى أولهم فرجة مجلس فقد آوى إلى الله فأواه الله، والثانى الذى جلس فى الآخرة فانه استحيا فاستحيا الله منه، والثالث الذى خرج فانه قد أعرض فأعرض الله عنه. بل تصف الرواية سياق الحديث القدسى عن جبريل الذى أتى إلى الرسول ليعلمه الإسلام أو الأحاديث التى بها قدر كبير من الخيال الإبداعى مثل سماع الرسول صوت رجلين يعذبان فى القبر[1]. وأحياناً يكون الخلط كاملا بين الرواية والقول المباشر على التبادل. الرواية تتحول إلى قول مباشر والقول المباشر يصبح رواية مما يدل على وجود نص واحد ينقسم إلى قسمين على التبادل مثل لعن الله الواحلة والمستوحلة، وسلام الصغير على الكبير، والمار على القاعد، والقليل على الكثير، والنهى عن أربعة: الدُبَاء والنقير والظروف المزفتة والحنتمة، والوليمة بشاة، وحديث سليمان الذى طاف على مائة امرأة لإخراج مائة فارس للجهاد فى سبيل الله ولم يقل إن شاء الله، فلم تلد إلا امرأة واحدة نصف إنسان، ورمى الفأرة وما حولها من سمن وأكل الباقى، وسعة الحوض جغرافيا بين حائلة وصنعاء[2].

وبالإضافة إلى قسمة القدماء السنة إلى قول وفعل وإقرار فإن المحدثين يضيفون إليها لغة الجسد Body Language. وهى لغة الإشارة بالأصابع أو اليدين أو الرأس أو الجسد للتعبير عن المعانى وشرح الأقوال كنوع من التوضيح العملى والإخراج المسرحى. وفن التمثيل الصامت الذى يعتمد على حركات الإيماء هذه يستغنى عن القول كلية ويكتفى بالإشارة وحركات الجسد. ويستعمل ذلك الرسول والصحابة بل والعامة وأهل الكتاب. ويبدو أنها كانت عادة عربية أو إنسانية عامة نظرا لوجودها عند كل الشعوب مع اختلاف دلالتها مثل هز الرأس يمينا ويسارا الذى يعنى النفى فى مصر وأعلى وأدنى الذى يعنى النفى فى لبنان. وتوجد لغة الاشارة فى الرواية خاصة والتى تصف القول وليس القول المباشر الذى يعتمد على الكلام. فالرواية ليست فقط سماعا بل إنها أيضا مشاهدة، بالأذن وبالعين. بل

---

(١) جـ١/١٤/١٥/١٩/٢٥/٦٥، جـ٨/٦٥-٦٦/١٦٥، جـ١/٢٣، جـ٣/٢٦، جـ١/١٩/٦٤.

(٢) جـ٧/٥٤/٢١٢، جـ٨/٦٤/٨٢، جـ٢/٢٩/١٩٧، جـ٤/٢٠٢/٢١٣/٢٣١، جـ٧/٣١/٥٠/١٢٦، جـ٨/١٢١، وأيضا جـ١/٢٥/٢٧/٤٧-٥٣/٧٣-٧٧.

إن البخارى يعقد لذلك بابا خاصا يسمى "الإشارة فى الطلاق والأمور". وهى لغة يستعملها القرآن والرسول والصحابى على حد سواء. فقد أشارت مريم إلى طفلها للرد على اتهام أمه وتبرأتها. ولم تكلم الناس إلا رمزاً أى بلغة الإشارة. وطاف الرسول على البعير وكلما أتى على الركن أشار إليه وكبر. وقال الرسول "الفتنة من هنا" وأشار إلى المشرق. ويستعمل الصحابى أيضا لغة الإشارة إذ يبدو أنها حركة طبيعية للجسد خاصة اليدين لمساعدة اللسان على القول. فقد أظهر يزيد يديه ثم مد إحداهما من الأخرى ليشرح حديث الرسول عن آذان بلال لقيام الفجر دون أن يمنعه ذلك عن السحور. واستعملت عائشة نفس اللغة عندما أومأت برأسها إلى الشمس لتشير إلى الآية. وقد شبك أحد الصحابة بين أصابعه لبيان العلاقة بين الإيمان والعمل، قبل الفعل وبعد التوبة. والمرأة اليهودية التى رضخت رأسها أجابت بإشارة من رأسها بالنفى إلى من لم يقتلها. وقد عرض الفقهاء للقضية فى جوازهم لغة الأخرس وقبولها لعجزه عن الكلام. فقد أجاز الرسول الإشارة فى الفرائض ولكن لا يجوز الطلاق بإشارة أو إيماء. لابد من الكلام والكلام الصريح لأن الإشارة هنا عامل مساعد على القول وليست قولاً. ولا تستقى الأحكام إلا من الأقوال، وكذلك لا يثبت القذف بالإشارة(1).

والعضو الغالب فى الإشارة هو اليد واليدان بمجموعهما أو بالتخصيص بالأنامل والصابع والسبابة والوسطى والخنصر والكف. فقد أومأ النبى إلى أبى بكر بيده أن يتقدم للصلاة بالناس وهو مريض. ويعنى بذلك أنه لا حرج. وأومأ إلى المشرق بيده وقال "إذا رأيتم الليل قد أقبل من ها هنا قد أفطر الصائم" مع أن الليل يأتى من المغرب،. وأشار بيده نحو اليمين وقال "الإيمان ها هنا" أى فى القلب، والقلب فى اليسار، لأن الرسول يحب التيامن. وقد أرى بيده قضاء الدين على الآخرين هكذا وهكذا وهكذا. وأخذ الرسول يده اليمنى وقال "هذه يد عثمان" وضربها على يده. وقد يستعمل الرسول اليد مع الأصابع كلها أو بعضها. فقد قبض

---

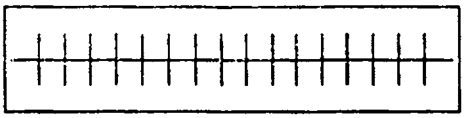
(1) جـ٧/٦٥-٦٧، جـ٤/٢٠٣ - ٢٠٤.

أصابعه ثم بسطهن كالرامى بيده وقال "وفى كل دور الأنصار خير" بعد أن عدد خير بعضها دارا دارا. وقد تتحرك اليد إلى باقى أعضاء الجسد مثل العين والأنف، فقد أشار الرسول بيده إلى عينيه للدلالة على أن المسيح الدجال أعور. ووضع يده فوق أنفه وقال "الفاجر يرى ذنوبه كذباب على أنفه"[١]. وقد تستعمل لغة الأصابع كجزء من اليد، فقد شبك الرسول بين أصابعه قائلا "المؤمن للمؤمنين كالبنيان يسد بعضه بعضا". وأشار بأصبعه إلى جيبه للدلالة على تضييق جيب البخيل. وقد تتخصص الأصابع فى الوسطى والسبابة والخنصر خاصة السالبة والوسطى. فدق فرج بين أصبعيه السبابة والوسطى وقال "أنا وكافل اليتيم فى الجنة وهكذا". وفرق بين السبابة والوسطى وقال "بعثت أنا والساعة كهذه من هذه أو كهاتين". كما فرق بينهما فى الملاعنة. ووضع أنملته على بطن الوسطى والخنصر بعد أن قال "إن فى الجمعة ساعة لا يوافقها مسلم قائم يصلى وسال الله خيراً إلا أعطاه". وفسر ذلك الصحابة بأنه يزهدها مما يدل على احتمال تعدد تفسيرات لغة الإشارة. وقد يستعمل الرسول الكف أو الكفين معا مبسوطى الأصابع لعد أيام الشهر الثلاثين. ويقول "الشهر هكهذا وهكهذا وهكهذا" أو أيام الشهر التسعة وعشرون هكهذا وهكهذا وهكهذا. وفى الثالث يطوى أصبعا كالأطفال فى العد الحسى، وتحويل المجرد إلى محسوس. وعندما أمر ألا يمنع أحدا آذان بلال من سحوره لأنه يؤذن ليرجع القائم وينبه النائم وليس لأن الفجر قد حان مد كفيه حتى يقول هكهذا ومد أصبعيه السبابتين[٢]. وقد تستعمل اليد والصابع مع أعضاء أخرى مثل العين واللسان والحلق والأنف. فعندما قال "لا يعذب الله بدمع العين ولكن يعذب بهذا وأشار إلى لسانه، وأشار بإصبعه إلى حلقة لوصف البخيل الذى يريد توسيع حلقة فى حلقة فلا تتسع، وقد تكبر الحركة باليد كى تعقد عقدة، فعندما قال "فتح من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه" عقد تسعين عقدة[٣]. وقد يستعمل الجسم كله

---

(١) جـ٧/٦٥-٦٨، جـ٩/٩٢، جـ٨/٧٤، جـ١٩/٥/١٤٨، جـ٨/٨٤.
(٢) جـ٨/١٤، جـ٧/١٨٥، جـ٨/١٠، جـ٧/٦٨، جـ٨/١٣١، جـ٧/٧١، جـ٧/١٦٦، جـ٩/١٠٧.
(٣) جـ٧/٩٥، جـ٧/٦٧، جـ٣/٢٢٥، جـ٧/٢١٩.

عندما تصف الرواية الرسول متكئا فى المسجد طلبا للراحة ومضطجعا رافعا إحدى رجليه على الأخرى وهى عادة غير متبعة فى عصرنا الحاضر. وقد يستعمل الرسول الرمل للخط عليه. فقد خط مربعا وقسمه ووضع خطوطا صاعدة وهابطة ليرسم الأجل المحيط والأعراض فى



الأفعال. فالتعبير بالرسم أحد وسائل إيضاح الأفكار كما هو الحال عند ديكارت.

وتصف الرواية جسد الرسول. فقد كان ضخم اليدين وشعره لا جعد ولا سبط. وكان يضفر شعره. وإذا نام النبى أخذت أم سليم من عرقه وشعره فجمعته فى قارة ثم فى سك وضعه أنس ابن مالك فى حنوطه. وهنا يبدأ التحول من الكلام إلى الشخص، ومن الشخص إلى الجسد، وهو ما زال سائدا حتى الآن فى العقائد الشعبية وشعرة الرسول فى قنينة فى جامع دلهى حيث المسلمون أقلية وسط الأغلبية الهندوس. ويتجلى هذا التحول من الكلام إلى الشخص فى كتاب "بدأ الخلق" كما حدث فى حياة المسيح والتحول من كلامه إلى شخصه خاصة فى الإنجيل الرابع . وتذكر الروايات أسماءه وآثاره وألقابه فى قول مباشر مثل "إن لى أسماء أنا محمد وأحمد، وأنا الماحى الذى يمحو الله بى الكفر، وأنا الحاشر الذى يحشر الناس على قدمى، وأنا العاقب". وأصبح شخصه نموذجا حتى فى طول العمر "أعذر الله كل من أخر أجله إلى الستين". بل بدأ الدعوات إلى شخصه دون رسالته "أنت مع من أحببت". وتغيب بشرية الرسول. ويتوارى الرسول الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق والذى يتوعك ويمرض وابن امرأة كانت تأكل القديد[١].

إن نقد الحديث هو نقد للنصوص وليس نقدا لشخص الرسول أو الشرع أو الوحى بالرغم من ارتباط علم الحديث بعلوم القرآن وعلم السيرة وعلم التفسير وعلم الفقه. إن الحاجة مازالت قائمة لإحصائيات دقيقة على متن الحديث من حيث الشكل ومن حيث المضمون لمعرفة صياغته المختلفة وتداخل الرواية مع القول المباشر،

---

(١) جـ٧/٢٠٨-٢٠٩، جـ٨/٧٨، جـ٤/٢٢٨، جـ٦/١٨٨، جـ٨/١١١/١٢٢/١٦١، جـ٩/٨١.

ولمعرفة الموضوعات التى يتطرق إليها، العبادات والمعاملات والتاريخ والأسرار الغيبية. يكفى النموذج والقصد والمنهج وفتح الباب لتطوير الدراسات فى الحديث النبوى.

رابعا: تاريخية الشك والمضمون.

الحديث نص تاريخي من حيث الشكل أى الصياغة والخطاب، ومن حيث المضمون أى الموضوع والحدث. لا تعنى التاريخية الأخطاء التاريخية فى أسماء الأعلام والتواريخ ومدى تصوير النص لوقوع الحوادث فى الزمان والمكان. فهذه هى الوضعية التاريخية أو نظرية الصدق والكذب فى الأخبار عند القدماء[1]. بل تعنى التاريخية فى الخطاب خضوع الصياغة إلى قوانين النقل الشفاهى وما يعتريها من زيادة أو نقصان. كما تعنى التاريخية في المضمون ارتباط موضوع الحديث بعصره وعادات العرب القديمة بالرغم من تغيير العصور والعادات.

وقد ذكر الرواة الأحاديث فى عبارات توحى بالشك والظن والاحتمال للخطأ والنسيان وتعبيرهم عن عدم معرفتهم بالحديث الصحيح على وجه اليقين. فمثلا يقول أحد الرواة "وأكثر الظن انه قال شهادة الزور". وقال آخر "أشك فيها" ويعترف ثالث بالنسيان "وأما إن قالها فنسيتها" أو "حفظ ذلك من حفظ ونسيه من نسيه". هناك أحاديث يصعب حفظها كلها أو بعضها كما يعترف بذلك محمد بن عبيد وحذيفة. ويعترف آخر بأنه لا يحفظ من الزهرى الأشعار والتقليد. ويقوم الخيال الإبداعى بتغطية هذا النقص البشرى وضعف الذاكرة الطبيعى بان الرسول بسط رداءه وطلب من احد الرواة الغرف منه. ومن ثم يتوقف كثير من الرواة عن الحكم على صحة الحديث ويقول "لا أدرى". فلا يدرى أبو حازم أيها قال. ويقول معظم الرواة والفقهاء والمحدثون حتى الآن "أو كما قال" احترازا من الكذب على الرسول. فالنقل معنوى وليس لفظيا، "خذ الإسلام أفضل أو قال خير". تدل كثرة

---

(١) مثلا ماتت خديجة قبل أن يتزوج الرسول بثلاث سنين جـ١٠/٨، ومثل ما يحاوله أحد علماء جنوب أفريقيا الكبار فى طلب تدعيم مالى له من المسلمين من أجل معرفة هل مارية القبطية ختنت قبل زواجها من الرسول أم لا؟

تردد "أو كما قال" على الشك فى الصياغة. وإذا كان أحد جماع القرآن قد نسى آخر سورة التوبة ووجدها مع أنصارى فالأولى أن يحدث ذلك فى الحديث[1].

لذلك أصر بعض الرواة على ذكر الشهادة والسماع وربما التدوين السابق الذى اعتمدوا عليه زيادة فى التأكيد على صدق الحديث. فيقول أحدهم "وأشهد أنى كنت مع على". ويتساءل آخر "أمنكم أحد سمعه من النبى؟". ويتهم ثالث "لا أراك تحدثه". وكان يمكن توثيق بعض الأحاديث بالرجوع إلى المدون منها. فقد كتب الرسول إلى هرقل. وكانت للنبى صحف. وكتب صلح الحديبية. وكتب أبو بكر كتابا إلى البحرين. وكتب على[2]. ولم يغفل القدماء نقد المتن على الأقل من حيث شكل الصياغة عندما كانوا يروون الحديث بكل صياغاته دون اختيار أحدهما حتى تكررت الأحاديث بنفس المعنى وصياغات متعددة لدرجة الملل وعدم رؤية الدلالة الكافية لتعدد الصياغات. وكثيرا ما اختلف الرواة فيما بينهم واحتكموا لثالث أو للقرآن. فإذا استعصى عليهم الأمر قاموا بشرح ألفاظ الحديث من أجل التقريب بين هذه الاختلافات. ويسأل أحدهم: "هل هذا من رسول الله؟" فيجيب الآخر "لا ... هذا من كيس أبى هريرة" فكان الرواة يشعرون بالزيادة فى الحديث قبل أن يشعر المحدثون بالوضع. لذلك وضع القدماء علم مصطلح الحديث ومعه علم الجرح والتعديل لضبط صحة الحديث. كما استأنف الأصوليون الأمر فى حديثهم عن الدليل الثانى وهو السنة اعتمادا على علم مصطلح الحديث.

ويمكن للمحدثين استئناف ما بدأه القدماء من أجل وضع قوانين لاختلاف الصياغات فى الروايات الشفاهية خاصة الزيادة والنقصان. فالرواية بطبيعتها قابلة للتمدد نظرا لتدخل الرواة فى نقلها. فالذاكرة ليست مجردة آلة تسجيل، سمع

---

(١) جـ٨/٥/٨، جـ١٢١/٤، جـ١٢٩/٢، جـ٢٣٨/١٦٤/٤، جـ١٥٧/٥، جـ٤١/١، جـ١٤٣/٨، جـ١٨٩/٨/ ١٩٣، جـ١٥٣/٩، والأمثلة على ذلك كثيرة: وربما قال أبو سفيان جـ١١٦/٨، قال يحيى: فهذا الذى لا أرى فى حديث رسول الله هو أم شىء من عنده جـ١٦٣/٣، لم يقل شعبة والذى نفسى بيده جـ١٦٣/٨، ولا أدرى ذكر اثنتين أو ثلاثة بعد قرنه جـ١٧٦/٨، ولا أدرى هل تضامون أو هل تضارون جـ١٥٨/٩.

(٢) جـ٦٧/٤٧/٨، جـ٧١/٧، جـ١٤٦/٢، جـ١٢٦/٣، جـ٨١/٧.

وحفظ وأداء بل هى ذاكرة مؤولة مبدعة تضع من خبرتها وبواعثها فى النقل. فكل حديث له نواة أولى، وتتكرر فى كل الصياغات. وهو الحد الأدنى فى الحديث، الأقرب إلى اليقين، ثم تتكاثر الزيادات جيلا وراء جيل شرحا أو إضافة طبقا للبواعث المتجددة والصراعات الناشئة. ومن ثم لزمت طبعة نقدية جديدة لكتب الحديث من أجل مقابلة الصياغات المختلفة لكل حديث فى عواميد متقابلة ومتوازية، وكتابة النواة المتكررة فى كل الصياغات، وترك فراغات الزيادة والنقصان لمعرفة بنية الحديث فى نظرة كلية شاملة واحدة على كل الصياغات ومن أجل تفادى تكرار الأحاديث فى نفس الكتاب أو فى كتب أخرى من كتب الإصحاحات الخمسة. وقد يسمح ذلك بإيجاد نسق جديد للموضوعات بلا تكرار وبنية محكمة. وقد تختلط عبارات الراوى وألفاظه وهى مصدر الزيادة والنقصان بنواة الحديث. ويعترف بعضهم "غير أنه زاد فيه". ويتدخل الراوى وسط القول المباشر بقوله "لا أدرى" ويعطى حقيقة ثابتة. ويقول آخر "لا أدرى أشىء قال نافع أو فى الحديث" إحساسا بالزيادة والفرق بين النواة والإضافات التالية. وعادة ما تكون الزيادات للتأكيد والمبالغة والزيادة فى التأثير والإقناع[1]. يكفى إعطاء مثل واحد لاختلاف صياغتين لحديث واحد لبيان التحول عن طريق القلب من الإثبات إلى النفى.

الصياغة الأولى: من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار.

الصياغة الثانية: من مات وهو لا يدعو لله ندا دخل الجنة.

الصياغة الأولى: من مات يشرك بالله شيئا دخل النار.

الصياغة الثانية: من مات لا يشرك بالله ندا دخل الجنة[2].

وقد تتحول النواة إلى بنية. وهو المعنى الرئيسى للحديث. وتختلف الصياغات بل وأيضا والأشخاص ولكن تظل البنية واحدة وتظل الدلالة واحدة. فحديث "وجبت مرتان" لجنازتين خير وشرير مرة من الرسول ومرة من عمر،

---

(١) جـ٢/١٦٠، جـ٩/١٧٩، جـ٥/٥٧، جـ٣/١٨٢/١٨٩، جـ٨/١٦٤.

(٢) جـ٢/٩٠، جـ٦/٢٨، جـ٤/١٥٨.

وقصة إنقاذ كلب من العطش مرة وقام بها رجل ومرة بطلها امرأة. وقصة من وقع على أهله فى رمضان ولا يجد رقبة ليحررها لا يستطيع صيام شهرين متتابعين ولا إطعام ستين مسكينا ثم إعطاء رجل من الأنصار صدقة فتصدق بها على نفسه هى نفس البنية لقصة من أراد الزواج وليس لديه شيئا فأعطاه الرسول تمرا فتصدق به على نفسه. وحديث فحج آدم وموسى عن القضاء والقدر له صياغات عدة ونفس البنية[1].

وقد اختلف الصحابة حول عديد من هذه الصياغات. فقد زاد عمر على حديث "وهم من آبائهم". وفى خلاف آخر يقصر البعض الإيمان على "المعروف". ويضيف البعض الآخر "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". وللصيغة الأولى دلالة أخلاقية بينما للثانية دلالة سياسية. ويحذف ابن عيينة ومحمد بن مسلم من حديث "بارك الله عليك". والخلافات كثيرة بين كثير أو كبير، ويلك أو ويحك، رابح أو رايح، غدوة أو روحة، لم تبكى أو لا تبكى وكل راوى حسب أن الرسول قال كما يروى كلمة أو نحوها بينما يشك آخر "أو قال"[2].

وبالإضافة إلى اختلاف الصياغات هناك أيضا الاختلافات فى التأويل. فقد كان الرسول نفسه من المتأولين المتحدثين مجازا المستعملين أحيانا لغة عربية عتيقة. لذلك أصبحت لغة الحديث الصيغية أكثر تاريخية وأقرب إلى الشعر العربى القديم من القرآن. كان الرسول يتأول العفو عن المنافقين على غير رأى عمر. وكان يصحح تأويل الصحابة عندما يصيبون البعض ويخطئون البعض الآخر. ويظل التأويل بعيدا عن الحروف السبعة التى زل بها القرآن. وهى أقرب إلى اللهجات منها إلى أعماق النص الباطنية. كما تتغير دلالات الألفاظ فى كل عصر. فإذا قال الرسول "فى دبر كل صلاة" بمعنى فى خلف كل صلاة فان معنى الدبر الآن يعنى خلف الجسد. فقد تغيرت دلالات الألفاظ من عصر الرسول إلى عصر تدوين الحديث، ومن عصر تدوين الحديث إلى هذا العصر[3]. وأقرب شىء إلى ذلك الحقيقة

---

(١) جـ٣/٢٢١، جـ٨/١٧٣، جـ٣/٢١٠، جـ٦/١٢٠.

(٢) جـ٤/٧٤، جـ٢/١٤١، جـ٨/١٠٢، جـ١/٢٤، جـ٤/٤/٦-٧/١٣/١٩/٢٦.

(٣) جـ٨/٥٧، جـ٩/٥٥، جـ٣/١٦٠، جـ٩/١١٨، جـ٦/٢٢٧-٢٢٨.

والمجاز وإلا فهم الحديث على نحو حرفى فألحق الضرر أو تشبيهى فنال من التوحيد. فقد فهم أعرابى قول الرسول له "لو قد جاء مال البحرين لأعطيتك" وطالب الرجل بحقه بعد وفاة الرسول. فهم البعض ما قاله الرسول من أن الجنازة المسرعة صاحبها خيّر والجنازة البطيئة صحبها شرير حرفيا وأنه يسمع صوت من الميت حرفيا. كما فهم آخرون أن من شهد الجنازة له قيراط. من صاحبها إلى الدفن له قيراطان، جبلان عظيمان! وفهمت بعض النساء قول الرسول "أطول نساء الرسول يدا أسرع لحوقا" حرفيا لا مجازيا على الكرم فأطلن الأكمام! ولا يعنى حديث الرسول "اعلم أنك تنظر لطعنت عينك" الطعن جسديا بل مجازيا مثل زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق والفرج يصدق[1]. كما ينشأ الخلاف فى تأويل الأحكام تخصيص العموم أو تعميم الخصوص من الراوى. وإذا قال الرسول "لا يصلين أحد العصر إلا فى بنى قريظة" فهم البعض ذلك حرفيا حتى لو صلوها قضاء. أول البعض الآخر ذلك بمعنى الهمة والاستعجال وصلاة العصر حاضرا[2]. ويصبح التأويل أكثرة ضرورة حفاظا على التنزيه فى القرآن أو الحديث مثل حديث تبريد الحر بالصلاة لأن الحر من فيح جهنم، وشكوى النار إلى ربها بأنها تأكل بعضها فأذن الله لها بنفسين فى الشتاء ونفس فى الصيف، واهتزاز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ، والنور بين أيدى الصحابة فى ليلة مظلمة، والسوران من ذهب وتأويلهما كذابين فى حروب الردة. وقد تعجز امرأة عن فهم الطهارة عندما قال لها الرسول "توضئى" بقطعة قماش مبللة بالمسك حتى أفهمتها عائشة الشرح على نحو عملى[3].

ويدل على تاريخية الحديث من حيث المضمون تبدل مواقف الرسول نحو الأفضل سواء بالفعل أو بالنية التى يعبر عنها بعبارة "لو استقبلت من أمرى ما استدبرت". فقد غير الرسول موافقة من وقت لى آخر، ومن مرحلة من العمر إلى مرحلة أخرى. كان يرد السلام أثناء الصلاة وبعد النجاشى لم يرد وقال "إن فى

---

(١) جـ٣/١٢٦/١٠٨، جـ٢/١١٠/١٣٧، جـ٨/٦٦-٦٧، جـ٩/١١٣.

(٢) جـ٣/٨٩، جـ٥/١٤٣.

(٣) جـ٤/٤٦، جـ٥/٤٤، جـ٥/٢١٧، جـ٩/١٣٥.

الصلاة شغلا". بل لقد تغيرت بعض مناسك الحج فى حياة الخلفاء لقول الرسول "لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معى الهدى لأحللت". فمناسك الحج مازالت فى حركة تغير وجدل مع مناسك إبراهيم، كثيرة منه فى أول الدعوة وأقل فى آخرها كنوع من جدل التواصل والانقطاع مع دين إبراهيم ومناسك الجاهلية. وقد أثار بعض المحدثين جاهلية القرن العشرين ومتطلباتها وما عرضه على رؤية الشرع من جديد وكأن الإسلام ما زال حديث عهد بالجاهلية الأولى. كما رخص الرسول فى بيع الحرية بالرطب أو بالتمر. ورخص لأعرابى الحلق قبل الهدى لأن هوامه كانت تؤذيه دفعاً لضرر. ولبس الرسول خاتما من فضة عليه نقشه ثم خلعه بعد ذلك تحريما للبس الذهب والفضة. ولا يعتبر هذا التغير بالضرورة نسخا بل تأقلما مع الظروف. ففى البداية كان لا يبقى من الضحية فى الحج بعد ثلاثة أيام شىء. وبعد عام رخص الأذخر نظرا لحاجة الناس. وهى نفس مشكلة الأضاحى فى الحج وتجفيف اللحوم فى هذا العصر. وكان قد أمر بقتل الحيات ثم تركه بعد ذلك لأنها من ذوات البيوت[(١)].

وهناك نسخ فى السنة مما يدل أيضاً على أنها كانت موضع التغيير والتبديل. ففى الميراث كان المال للولد والوصية للوالدين ثم نسخ بعد ذلك وجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، ولكل من الأبوين السدس، وللمرأة الثمن والربع، وللزوج النصف والربع. وجاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد المرأة حيث شاءت ولا سكنى لها. وكان الرسول قد رخص بنكاح المتعة ثم نهى عنه سواء فى رواية أو فى قول مباشر "أيما رجل وامرأة توافقا فعشرة ما بينهما ثلاث ليال فان أحبا أن يتزايدا أو يتتاركا تتاركا". عند على أنه منسوخ، وآخر لا يدرى هل هو حكم خاص أم حكم عام[(٢)]. ومن ثم وجب ترتيب الأحاديث ترتيبا زمانيا لمعرفة تطورها وعلاقاتها بالآيات القرآنية وموازاتها وتفاعلهما فى أسباب النزول أو فى الناسخ والمنسوخ. ويكون

---

(١) جـ٢/٧٨/٨٣، جـ٥/٦٤، جـ٣/٨٩، جـ٩/١٠٢/١٣٨، جـ٢/١٩٦، جـ٣/٥/١٨٥، جـ٣/٩٨، جـ٥/١٥٨/١٦٤، جـ٨/١٦٥-١٦٦، جـ٧/١٣٤، جـ٤/١٥٤.

(٢) جـ٤/٥، ج٧/٧٨/١٦.

السؤال حينئذ هل يمكن العودة إلى المنسوخ إذا ما تشابهت الظروف مع ظروف المنسوخ الأولى؟

ومما يثبت تاريخية الحديث من حيث الأحكام تعارضه مع السنة نفسها أو مع القرآن، فهل يمكن أن يكون "أحسن الجهاد الحج المبرور" والجهاد هو أحد أصول الدين، ومن أهم معارك المهاجرين ضد الأحاديث التى تجعل الجهاد الكبر جهاد النفسى وجهاد الاستعمار الجهاد الأصغر؟ وقد رفض الرسول زواج علىّ زوج ابنته فاطمة من بنت أبى جهل لأنه لا يقبل أن تكون لابنته ضرة أو لأنها بنت أبى جهل لذاتها وهو رأس الكفر فى مكة. فالتشريع للآخرين، وقد يكون ثقيلا على النفس. كما أيد الوحى عمر بن الخطاب فى عدم الصلاة على المنافقين أو الاستغفار لهم على عكس ما أراد الرسول بتأويل للقرآن.

وكان الرسول يكفن الرجلين فى ثوب واحد دون غسل ودفنهما بدمائهما ودون صلاة فى قتلى أحد على عكس السنة ربما حزنا ولحالة نفسية سيئة، حالة المهزوم. وقد رفض الرسول أكل بلحة مخافة أن تكون من الصدقة والرسول نفسه يعتبر الشىء للناس صدقة وله هدية. وعند عمر مزايدة وورع كاذب. وقد برأ الرسول الكاهن الإسرائيلى من تهمة الزنا بحديث الولد واعترف أن أباه راعى الغنم بالرغم من إدانة القرآن للرهبانية[1].

وتبدو تاريخية الحديث فى أشكال العبادات التى استقرت والتى مازالت قديما فى مرحلة التقنين حتى فى أشد الصغائر: حجم الضوء فى اليد والساعد والكعبين وطريقة من اليدين والركوع والسجود. تطيل كتب الحديث فى موضوعات معروفة للعصر مثل الصلاة الصيام والزكاة والحج. انتهت التفصيلات حول أنواع الزكاة القديمة على الفرس والإبل والغنم. وفرض القياس نفسه على العصر. فإذا كانت لا زكاة على السلاح والفرس فهل العربة الآن هو الفرس القديم؟ وماذا عن السلاح؟ وهل الحرب الآن صفوف، صف يحارب وصف يحرس فى

---

(١) جـ٣/٨، جـ٥/٢٨،/جـ٢/١٢١، جـ٥/١٣١، جـ٣/١٦٤، جـ٣/٧٩.

نظام قديم للوردية؟ وماذا عن أحاديث الغنائم والعبيد وأشكال البيوع والصيد؟[1].

وتبدو التاريخية أكثر وأكثر فى موضوع النساء أو على الأقل فى بعض جوانبه البيئية وإن كانت المرأة أيضا كمثال. إذ يجيز الحديث النظر إلى الجوارى فى السوق للبيع والشراء وفى نفس الوقت غض الطرف عن الأحرار وتحريم النظر وإلا خزقت العين. فقد انتهى العصر القديم. وفى أحاديث أخرى خارج صحيح البخارى يفضل قضاء الحوائج عند حسان الوجوه. فالله جميل يحب الجمال. وتأتى المرأة وتعرض نفسها للرسول وتسير أمامه فيتمانع فيطلبها آخر حوله ويعطيها له ولو بمهر من قراءة بعض سور القرآن دون أخذ رأيها أولا. وقد أقسم الأنصار على المهاجرين دورهم وأموالهم ونساءهم فمن كانت لديه اثنتان تنازل لأخيه المهاجر عن واحدة دون أخذ رأيها ورأيه. وكانت عادة العرب التصفيح تعبيرا عن الفرح. فتغيرت إلى التسبيح للرجال وبقى التصفيح للنساء. والنساء ضعاف البنية يوصى الرسول بالتعامل معهن برفق "يا أنشجة لا تكسر القوارير". والمرأة كالضلع الأعوج إن حاول أحد إقامته كسره. ويجوز الاستمتاع بها وفيها عوج. وهل الاعوجاج حرفى أم معنوى فالحر فى خلقه، والمعنوى هل ينصح بالكسر بالضرورة؟ فى حين أن تحريم لبس الذهب والحرير والفضة والديباج والاستبرق على الرجال والنساء على حد سواء. ولا تسافر المرأة إلا مع ذى محرم مما يجعل المرأة حتى الآن تحت وصية الرجل يسىء استخدام هذا الوضع القديم للانتقام منها ساعة الشقاق. كما أن السفر الآن لم يعد بذى مشقة تستلزم الحماية. ولم تعد مدة السفر تستلزم صحبة. المرأة كما كان الأمر فى الماضى فى رحلتى الشتاء والصيف على الإبل بين اليمن والشام ذهابا وإيابا. والاقتراع بين النساء فى الخروج إلى الجهاد مرتبط بتعدد الزوجات، وبطول المدة والتعامل مع المرأة بالصدفة والقرعة دون أخذ رأى من يصاحب ومن يبقى. وهل لابد من أخذ النساء فى الحروب والاقتراع بينها والحروب الآن قصيرة المدى، صواريخ موجهة وكأنه لابد من الترفيه عن الجنود كما هو

(١) جـ١/٢١٠-٢١١، جـ٢/١٤٥/١٤٩، جـ٢/١٧، جـ٥/١٤٥، جـ٥/١٧٨.

الحال فى الجيوش الغربية الحديثة؟ ولا يجوز للمرأة أن تكون رئيسة للدولة "لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة". وبالرغم ومن أن هذا الحديث قد قيل فى سياق فارس وليس على الإطلاق إلا أنه أصبح مصدرا للتشريع بالنسبة لحق المرأة السياسى نظرا لخصوص السبب وعموم الحكم. عليها الطاعة وعدم العصيان فى المعروف. وتظل صورة المرأة الغالبة هى المرأة ككيان عضوى فيما يتعلق بالحيض والنفاس والعدة والطهر والطمث والرفث والعسيلة والطهارة والحيض. وقد يصعب فى ظروف هذا العصر الزواج المبكر نظرا للتعليم والمهنة والاختيار والنضج اللازم للطرفين لتأسيس حياة زوجية جديدة. وقد مكثت عائشة فى منزل الرسول وهى بنت ست سنوات. ودخل عليها بنت تسع، وبقت معه تسع سنوات. وكان أبو بكر قد اعترض على خطبة النبى لابنته لأنه أخوه. ورد الرسول بأنه أخوه فى الدين وأن عائشة له حلال. وبالرغم من أن تعدد الزوجات أتى فى سياق اليتامى، فالرعاية أفضل من المتعة، إلا أنه أصبح تشريعا عاما باسم عموم السبب وخصوص الحكم. ويظل الطلاق حق الرجل دون استئذان المرأة بالرغم من أنه لا يجوز الطلاق من المجنون والسكران والمستكره[(١)]. وقد لا يقبل العصر الآن جعلها نصف شاهدة نظرا لنقصان عقلها. وقد كان ذك تقدما كبيرا فى وضع المرأة بالنسبة للعصر القديم. قد يطلب العصر الحاضر دفعة جديدة نحو التقدم باعتباره روح الإسلام. وقد حاول بعض المحدثين تأويل نصف الشهادة بحيث تبدو معقولة. فالشهادة لرجلين وليس لرجل واحد، وشهادة المرأة الاستثناء وليس القاعدة. كما ارتبط نصف الميراث بوضع المرأة قديما. وقد يتطلب وضع المرأة الجديد حاليا غير ذلك طبقا للتغير نظام القرابة. وبعد هذا كله النساء أكثر أهل النار: الإكثار من اللعن والكفر بالعشير وبالإحسان. ولو أحسن أحد لإحداهن الدهر كله ورأت منه شيئا لأنكرت. ويؤول بعض المحدثين ذلك بسبب الغواية وكان المرأة وحدها هى الغاوية دون الرجل،

---

(١) جـ٨/ ٦٣، جـ٧/ ١٧/ ١٩، جـ٧/ ٤، جـ٢/ ٨٠/ ٨٤، جـ٨/ ٥٨، جـ٧/ ٢٣-٣٤، جـ٢/ ٩٠، جـ٣/ ٢٤، جـ٤/ ٤٠، جـ٩/ ٧٠، جـ٦/ ١٠، جـ٦/ ١٩٣، جـ٧/ ٢٢/ ٥٨، جـ٤/ ٨١، جـ٤/ ٥٨، جـ٣/ ١٣٢، جـ٣/ ٢٥٦، جـ٣/ ٢٣٣، جـ٧/ ٣٩-٤٠، جـ٨/ ١٤١، جـ٢/ ٤٦، جـ٢/ ١٤٩، جـ٧/ ٧٧، جـ٦/ ١٧٨.

ناقصة العقل والدين وأذهب للب الرجل الحازم. وقد حاول بعض المهاجرين تنقية هذه الأحاديث ووضعها فى سياقها التاريخى[1].

وقد تبدو بعض مظاهر القسوة فى البيئة التشريعية القديمة، بيئة القتل والصلب والرجم والجلد وقطع أعضاء البدن والسبى كما تعودت عليه القبائل. وكان عمر يسرع فى المطالبة بالقتل. وهى عادات شرقية وغربية قديمة فى الحضارات القديمة الرومانية والمصرية واليهودية. كانت العادة فى الحروب قتل الرجال وسبى النساء كما حدث يوم خيبر. وقتل رجل متعلق بأستار الكعبة يوم الفتح بلا دفاع عن النفس قولا كما هو الحال فى المحاكمة أو عملا كما و الحال فى الحرب. وقد طلب الرسول الحرق بالنار لنفر من قريش ثم غير ذلك إلى القتل لأن النار من اختصاص يوم القيامة. وقتل ذى الخلصة. ومعروف أن حكم لرسول بأن يقتل المقاتلون وسبى الذرارى هو حكم الملوك. وقد يصبح القتل صلبا أو تقتيلا، وتقطيع اليدين والرجلين والتمثيل بالجسد. فقد أعطى الرسول ضيوفا اللبن والطعام لهم ولإبلهم حتى صحوا وشبعوا فقتلوا الراعى فأمر بمسامير فأحميت وكحلهم بها، وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم ثم ألقوا فى الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا. وهناك فرق بين القصاص والتمثيل والتعذيب حتى أصبح هذا الخلط أحد الاتهامات الرئيسية الموجهة لثقافتنا ولحياتنا المعاصرة. وما أسهل من الاتهام بالكفر والردة والخروج كما يحدث الآن[2]. وعقاب ذلك القتل عند القدماء. والأحاديث كثيرة عن سهولة الأمر بالقتل وطلب القتل بسبب الإيمان[3]. بل لقد تحول قتل الناس إلى عناوين أبواب بل وقتل الآباء وسط الأبناء. ويضع البخارى عنوانا لباب "قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم. ويروى حديث "من بدل دينه

---

(١) عبد الحليم أبو شقة: المرأة فى الكتاب والسنة، دار القلم للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الرابعة ١٩٩٥.

(٢) جـ٣/١٨٧، جـ٤/١١٢، جـ٥/١٦٨، جـ٣/١٩٤، جـ٣/٢١، جـ٤/٨٢، جـ٥/١٨٨، جـ٤/٦٠/٧٥، جـ٥/٢٠٨، جـ٨/٧٢-٧٣، جـ٨/٢٠٢، جـ٩/١٢، جـ٥/١١٦-١١٨، جـ٥/١٣١، جـ٩/١٩-٢٠، جـ٩/٧، جـ٨/٥٤، جـ٩/٨١، جـ٤/٧٦-٧٧، جـ٥/٨٦، جـ٣/٢٦.

(٣) جـ١/٢١٠-٢١١، جـ٢/١٤٥/١٤٩، جـ٢/١٧، جـ٥/١٤٥، جـ٥/١٧٨.

فاقتلوه". وفى نفس الوقت لا يحل دم المسلم إلا قتل النفس بالنفس، الثيب الزانى، والمارق من الدين، والتارك للجماعة. وقد يكون الأول فى مجتمع حر جنسيا، والثانى في أول نشأة الدين قبل استقراره، والثالث معارض سياسى ثائر على الحاكم الظالم بالرغم من وجود أحد الملحدين فى الحرم، ورجل أسلم ثم تهود قتل. وإن مر أحد بين يدى مصلى وأصر على ذلك فانه يقتل. والحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذى فوقه أى دون مراجعة من السلطة الدينية على السلطة السياسية. ويجوز قتل المشرك وهو نائم. وقد يتعدى الأمر إلى التخريب الشامل وسياسة الأرض المحروقة، الأرض الخراب. فقد سوى الرسول أرض بنى النجار وبها قبور المشركين، وقطع النخيل لبناء المسجد، والآن للموتى حرمات بصرف النظر عن الدين. ولا يجوز نبش قبور المشركين أو غيرهم. وقد تبدو عقوبة الرجم للمعاصرين اشد قسوة عما كانت عند القدماء خاصة أنها للمرأة الزانية والجلد والتغريب للرجل والقتل إن كان ثيبا. وقد قبل الأب فدية ابنه عندما زنى بامرأة قوم وقضوا عليه بمائة شاة وخادم ظانين أن هذا هو الحكم. ولكن الرسول رد الغنم والجارية وجلد ابنه مائة وغربه عاما ورجم المرأة بعد اعترافها بالرغم من عاطفة الأبوة واعتراف المرأة الذى قد يتطلب تخفيف الحكم. وقد كان الرجم عند اليهود واستأنفه الإسلام بعد أن أخفاه اليهود. ولما طبقه الرسول عليهم ظل الرجل يحمى الرماة وهو يقيها الحجارة. فربما كانت حبيبته يفدى نفسه بها. وقد اعترف رجل بأنه زنى فأعرض الرسول عنه فلما شهد على نفسه ظن الرسول أن به جنونا. فلما نفى وأصر رجمه. فالرجم طلب العقوبة وليس توقيعها. والشهادة من أربعة رأوا رأى العين المورد فى المكحلة تعنى أن مناط العقوبة هو الفعل الفاضح أو الاعتراف وطلب توقيع العقوبة إحساسا بالذنب. واعترف احد المسلمين وطالب بالرجم وهو محصن. ومن حب الحياة هرب وهو يرجم وقتلوه. أما قطع اليد فكان أيضاً عادة فى الثقافات القديمة المحيطة بشبه الجزيرة العربية. وهناك أيضاً فى السنة ما يمكن بواسطته إيقاف الحد نظراً لتغير الظروف كما فعل عمر فى عام المجاعة وكما هو الان فى جوع ملايين المسلمين فى بنجلادش والهند وتشاد ومالى وجنوب

السودان[1]. كما أن هناك ظاهر وباطن فى فهم الحكم مثل الحد على سارق وزان وغنى حتى يكف كل منهم عما فيه. وقد سرقت امرأة وقطعت يدها وتزوجت وحسنت توبتها ومع ذلك عاشت بعاهة مستديمة. كما استهجن الرسول قطع يد سارق بيضة حبل وسارق جعل مما جعل الفقهاء يضعون حدا أدنى للسرقة. ومع ارتفاع مستوى المعيشة اليوم يرتفع هذا الحد إلى مستوى إشباع الحاجات الأساسية. وقد طالب أحد المسلمين إقامة الحد عليه بعد أن صلى فأخبره الرسول بأن الله قد غفر له بعد صلاته. والبدن الآن له حرمته. لا يجوز قطع أطرافه عقابا بل علاجا حفاظا على الحياة. وكان على يجلد ثمانين جلدة. وقد أعطى الرسول إمكانية التخفيف بأنه لا يجلد أحد فوق عشر جلدات إلا فى حد من حدود الله. وقد منع الرسول ضرب شارب الخمر قائلاً "لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم". ولا يوجد فى صحيح البخارى تحديد كمى للخمر كسبب للتحريم إلا علة السكر. وكيف يحكم على المنافق أما بالتطليق أو الاعتزال والله وحده هو الذى يطلع على ما فى الصدور؟ هل تاريخية الحديث تثبت صحة القول "وأمرنا أمر العرب الأول فى البرية"؟[2].

وكثير من موضوعات الحديث أصبحت قديمة مثل الجزية والغنائم والصيد والذبح وعادات الطعام وتعدد الزوجات والعبيد والإماء والجوارى. فموضوع الصيد وما أخذ الكلب موضوع قديم. والطعام ممن سال منه الدم والتسمية عليه كل ذلك عادات قديمة عند باقى الشعوب السامية. وموضوعات الجزية والموادعة انتهت. فلم نعد فى عصر الفتوح بل فى عصر الاستعمار. ولم نعد فى عصر الهوية الدينية بل الهوية الوطنية، ولا فى عصر الغنائم والسبايا والعبيد بل فى عصر الدول والعلاقات الدولية والحرية كحق طبيعى للإنسان. وإذا كانت الهدايا قد قبلت فى الماضى فإنها قد أصبحت الآن رشوة مقنعة كما لاحظ عمر بن عبد العزيز. لقد انتهت بعض

(١) جـ٨/٦١، جـ٩/١١٠، جـ٣/٢٥، جـ٨/٢١٨، جـ٨/٢٠٥-٢٠٧، جـ٨/٢١٤، جـ٩/٨٦، جـ٨/١٩٩، جـ٧/١٣٧-١٣٨، جـ٣/٢٢٣، جـ٨/٢٠٠-٢٠١، جـ٨/٢٠٧.
(٢) جـ٨/٢١٥، جـ٨/١٩٦-١٩٧، جـ٥/٧، جـ٣/٢٢٨، جـ٩/٨٨، جـ٧/١٣٣.

الموضوعات بفعل الزمن مثل البيوع واللقطة والعقيقة والذبائح وطريقة وضع القدم على بطن الذبيحة وطريقة اللباس والطب النبوى واستتابة المرتدين والمعاندين. بل إن الموضوعات قد انقضت بانقضاء لغتها مثل النهى عن المزفت والدباء والنقر والختم وبعض ممارسات البيوع مثل المزاينة والمنابذة والنجش والمحالقة والملامة والنسيئة والغرر والعرية والمخاضرة والجمار بالرغم من بقاء البعض الآخر مثل المؤاجرة والمزارعة والسمسرة وضرورة البيع العلنى أمام الناس. وكلها أعراف عربية قديمة فى الأسواق غير ما جد فى الحياة المعاصرة من بورصة وبنوك وتحويلات وادخار وأوراق مالية.. الخ[1]. ولم تعد كل الأحاديث عن الفرس والخيل والرمح بذى دلالة لأنها لم تعد وسائل للاستعمال لا فى السلم ولا فى الحرب. بل إن البعض يتخذ من سنة الرسول حجة ضد الحداثة عندما منع استعمال آلة زرع مجاوزة للحد الذى أمر به وهو يشبه المحراث. ولماذا تحريم السفر والخروج إلى الحرب يوم الخميس إلا أن ذلك كان من عادة القدماء، ليلة الجمعة، تطويراً لسبت اليهود؟ وقد تغير الموقف الآن. فالسفر لا يكون إلا فى نهاية الأسبوع طبقاً لإيقاع العمل. وتوقيت المعركة سر غير معلن. ولماذا النهى عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو؟ هل خشية التحريف والمطابع الآن عامرة بالمصاحف أم خشية سوء المعاملة نظراً لندرة النسخ والآن المتحف والمكتبات عامرة بأصول المخطوطات؟ ربما رد فعل على حمل اليهود التوراة فى تابوت العهد فى الحروب تشجيعا للجند، وربما احتراما للقرآن مع أن القرآن كلام الله فى العلم الإلهى ومحفوظ فى الصدور وليس حروفاً على أوراق من حبر. وكل ما قيل عن عذاب السفر وندرة الطعام والشراب والجماع مرتبط بطريقة سفر القدماء وليس السفر المريح فى العصر الحديث الذى يتوافر فيه كل شىء. وما العمل فى العادات الشعبية الآن والتى تمتد جذورها إلى الحديث مثل وضع الخضرة على المقابر لتخفيف عذاب ميتين كانا يمشيان بالنميمة ويعذبان؟

---

(١) جـ٧/١١٠-١١٢، جـ٧/١١٩، جـ٤/١١٧، جـ٣/٢٠٨، جـ٣/١٠٢-١٠٣/٩٤-٩٦، جـ٤/٣٧، جـ٣/١٣٥، جـ٤/٩٦/٢١٦، جـ٤/٥٩-٦٨، جـ٨/٢٠، جـ٣/١٨١/٢١، جـ٣/٦٤.

وهناك بعض أحكام خاصة بالرسول وليست عامة لكل الناس جعلها البعض عامة لهم أو على الأقل لفريق منهم، وذلك مثل مد صومه ووصاله "لست مثلكم. إن الله يطعمني ويسقيني". فالرسول يناجيه من لا يناجيه أحد. وربه يطعمه ويسقيه إذا واصل. ومثال ذلك بعض الأحكام القاسية بالنسبة للقرابة للأنبياء والرسل مثل وضع آزر أبي إبراهيم وأبي طالب عم الرسول في النار. ويرى إبراهيم جثة أبيه وهو يحترق تحت أقدامه مع التضحية بكل عواطف الأبوة والقرابة. وربما كان ذلك يهدف لإعطاء الأولوية للقضية على الرحم. ومع ذلك فقد صمد أبو طالب على دين الآباء والأجداد، تقليدياً وإن لم يكن مجدداً. وقد تتجاوز الأحكام الخاصة بالرسول وأزواجه إلى باقي الصحابة. فبالرغم من خصوص السبب وعموم الحكم عند الأصوليين إلا أن الرسول سمح بذبح ماعز لبعض الصحابة دون غيره يوم النحر رغبة في التوسيع عليه وعدم التضييق وهو في هذا اليوم الأجل[1].

خامسا: البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية.

بالرغم من إشارة القرآن إلى البيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية إلا أن الحديث هو الذي كشف عن حضور هذه البيئة في الرواية. فالحديث أكثر تاريخية من القرآن، والتفسير أكثر تاريخية من القرآن والحديث، والسيرة أكثر تاريخية من القرآن والحديث والتفسير. أما الفقه فهو أكثر العلوم النقلية تاريخية. فهناك تحول تدريجي من النص إلى التاريخ عبر العلوم النقلية الخالصة على التوالي، من القرآن إلى الحديث إلى التفسير إلى السيرة إلى الفقه.

وتتجلى البيئة التي يكشف عنه الحديث في البيئة الجغرافية أولاً، وهي البيئة الصحراوية بما فيها من زرع ونبات وكلأ وزراعة أو ماء وغيث أو حيوان أو مدن. إذ تكثر التشبيهات في الحديث بالنخل والزرع والكلأ والأفضل اجتماع الماء والكلأ وليس الماء دون الكلأ أو الكلأ دون الماء. وهي صورة قرآنية عن نزول الماء في الأرض فتنبت وتهتز وتربو وتنتج من كل زوج بهيج. ويضرب المثل في قراءة القرآن

(١) جـ٩/١٠٦-١٣٥، جـ٤/٢٣٧، جـ٥/٦٦، جـ٧/١٣١، جـ٨/١٧١.

وفهمه كالأترجة طعمها طيب وريحها طيب، وعدم قراءة القرآن أو فهمه كالثمرة طعمها طيب ولا ريح لها وقراءة الفاجر ريحانة طيب وطعمها مر، وعدم قراءة الفاجر حنظلة طعمها مر ولا ريح لها. فهناك احتمالات أربعة لكل منها تشبيه زراعي. والمسلم كشجرة أو نخلة. والمؤمن كخامة من الزرع أمام الريح مرة يمينا ومرة يساراً. والمنافق كالأرزة تنجعف مرة. وتأتى تشبيهات الغيث والماء بعد النبات مثل صلاة الاستسقاء. ويشبه الرسول الصحابى الذى يغرف الماء من البئر. وسعة الحوض يوم القيامة ما بين جرباء وأدرح قياسا للغائب على الشاهد أو ما بين أيلة صنعاء فى اليمن. والأباريق كعدد نجوم السماء. وهناك إشارات إلى البحر والتشبيه به. وقد حرم عمر ركوبه خوفا على العرب منه وعدم تعودهم عليه. وتكثر التشبيهات بالحيوان، بالكلب والخيل والإبل والذئب والبقر والثور. وتكشف بعض الأحاديث عن ثقافة ضد الكلب وتحريم لمسه أو استعماله فى الزرع بعكس الصيد لأنه من الجوارح الذى يتعامل مع الصيد بدمائه. فى حين رفع الأدب العربى قدر الكلب وخصاله عند الجاحظ والدميرى. وتبرز أيضا أهمية الخيل فى حياة العربى، ومناجاة الإبل. وتتناول بعض الأحاديث خصال ألبان الإبل. فالفأر إذا وضع له ألبان الإبل لم يشرب، وألبان الشاة شرب[1]. ويعقد حوار بين الحيوان مع الذئب الذى أخذ شاة من الراعى. فلا راعى للغنم إلا الذئب. وتتكلم بقرة أنها لم تخلق إلا للحرث وليس للعمل. فكل ميسر لما خلق له. وتتحاور البقرة والذئب عن الإيمان. والمسلم فى الجنة يتميز عن الكافر كالشعرة البيضاء فى جلد ثور أسود أو كالشعرة السوداء فى جلد ثور أحمر. ويحادث الرسول جبل أحد "هذا جبل يحبنا ونحبه"، ربما لنسيان الهزيمة وتقوية الروح المعنوية وتحويل آلام المكان إلى محبة وخير. وعندما أهتز أحد تحت قدميه والصحابة أبو بكر وعثمان خاطبه الرسول "أثبت فما عليك إلا نبى أو صديق أو شهيدان". كما يتحدث مع أعضاء الجسد "ما أنت إلا إصبع وميت فى سبيل الله ما لقيت". وقد يشار إلى المدن أيضا مثل طابا بعد تبوك ومكة والمدينة وإصدار الحكم عليه بالإيمان أو الكفر مما

---

(١) جـ١/٢٣-٤٥/٢٤، جـ٩/١٩٨، جـ٢/٣٨، جـ٩/٤٩، جـ٨/١٤٩/١٥١، جـ٣/٥/٢-٢١٨، جـ٤/٣٦/ ٥٦/٢١٢، جـ٥/٦، جـ٨/١٣٨، جـ٥/١٣٢، جـ٢/١٥٥، جـ١/٤٣، جـ٥/٤/١٩، جـ٣/٢٦-٢٩، جـ٧/١٥١، جـ٩/١٥٧.

يتنافى مع المسئولية الفردية. ويثبت فضائل أهل المدينة التى استعملها مالك لإثبات عمل أهل المدينة كأحد مصادر الشرع. ويدعو لحب المدينة مثل حب مكة.

وتبدو البيئة الاجتماعية فى كثير من الأحاديث "الشؤم فى ثلاثة: فى المرأة والدار والفرس". فهذه هى مقومات الحياة الجاهلية ودعامة حياة العربى. وهو ما يعادل الزوجة والمنزل والعربة فى الحياة المعاصرة. وكذلك تحريم سفر المرأة أكثر من ثلاث ليال إلا مع ذى محرم، ربما لحاجة المرأة إلى الجنس وتعرضها للغواية وربما من أجل الوصايا على المرأة، وربما من أجل حمايتها من التعب، وهو ما لا يحدث الآن فى الحياة المعاصرة. وتظهر بعض التشبيهات الصناعية فى المدينة مثل المداد وصاحب السك وبعض مظاهر الحياة المترفة مثل القدح والشراب. ويدعو الرسول للأشخاص لاستئناسهم وتأليفهم تحقيقا للتضامن الاجتماعى فى حياة المدينة[1]. كما تظهر بعض جوانب المجتمع التجارى. إذا تتكرر صور التبادل التجارى مثل البيع والشراء والمكسب والخسارة والأجر والثمن والربح. فمن أنفق زوجيه من أى شىء دخل من باب الجنة. ومن صلى دخل من باب الصلاة. ومن جاهد دخل من باب الجهاد. ومن تصدق دخل من باب الصدقة. ومن صام دخل من باب الصيام وهو باب الريان. وتذكر الروايات أنواع مختلفة عن الأنبذة: الطلاء، والسكر، والعصير. وهى ليست محرمة. وقد أنقعت خادمة الرسول للعروس تمرا فى نور من الليل حتى الصباح وأسقته ليلة عرسه. وقد شعر بعض الأعراب بارتباط الدين بالبيئة الزراعية فقال أعرابى: يا رسول الله، لا تجد هنا إلا قرشياً أو أنصارياً فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع. فضحك الرسول وربط آخر بين الدين طرق القوافل "ويلكم أتقتلون رجلا من غفار ومتجركم على غفار". كما ربط البخارى بين الصلاة والزكاة فى كتاب واحد. بين العبادة والمال[2].

وتكشف الأحاديث عن البيئة الثقافية فى الجزيرة العربية خاصة ديانات الصابئة والأعراف الجاهلية. وكان الهدف منها تحرير الوجدان العربى من عبادة

---

(١) جـ٧/١٠، جـ٢/٥٤، جـ٣/٨٢، جـ١/٣١، جـ٥/٧.

(٢) جـ٥/٧/٦٠، جـ٨/١٧٤، جـ٩/١٨٥، جـ٥/٦٠، جـ٤/٢٢٢، جـ٢/١٣٠.

الكواكب إلى عبادة الله، وجعل الكواكب مطيعة له، والشمس والقمر آيتان على وجود لا ينكسفان لموت أحد حتى ولو كان ابنه إبراهيم. والشمس تذهب وتستأذن فى السجود حتى تغرب فيؤذن لها. لذلك حرمت الصلاة وحرم النحر وقت طلوع الشمس أو غروبها كما كان الحال عند الصابئة. ونهى عن الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وبعد العصر حتى تغيب حماية للشعور من عبادة الكواكب. "الشمس والقمر آيتان من آيات الله فإذا رأيتم منها شيئا فصلوا وادعوا الله حتى يكشفها". وتغرب الشمس تحت العرش وتنضوى تحته. وتحولت الأهلة إلى مواقيت للناس وأشهر حرم. فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض. السنة اثنتا عشر شهراً. وأربعة حرم، ثلاث متواليات. ولقد أصبح الكسوف والخسوف الآن موضوعا لعلم الفلك وليس لنقد الصابئة أو تأملا فى الطبيعة للتحرر من صورية الشرع ومظهرية العبادة. وأصبح التحرر الآن من التقليد للماضى والتقليد للمستقبل، تقليد الموروث من الأنا وتقليد الواحد من الآخر. وتظل الصابئة فى الوجدان العربى وفى الشريعة ضمن أهل الكتاب لأنهم يعرفون الخير ويعملون الصالح[1].

ويبرز جدل التواصل والانقطاع مع الجاهلية فى الروايات حيث تسود الرواية وتقل الأقوال المباشرة. ويدل على ذلك هذا الحديث "من أحسن فى الإسلام لم يؤاخذ بالجاهلية ومن أساء فى الإسلام يؤاخذ بالاثنين". ويبدو التواصل مع الجاهلية فى فعل الخير "خياركم فى الجاهلية خياركم فى الإسلام"، واستيفاء الصدقة والنذر من الجاهلية إلى الإسلام. فالخير فى الجاهلية خير فى الإسلام مما يدل على تواصل الدين الطبيعى "أسلمت على ما سلف من خير". ويبدو هذا التواصل أيضاً فى مناسك الحج مع إعادة توظيفها. فقد كانت قائمة منذ دين إبراهيم. يعظم العرب الكعبة، ويقومون بالطواف، ويسعون بين الصفا والمروة. ويرمون الجمرات، فمعظم مناسك الحج من الجاهلية بما فى ذلك تقبيل عمر للحجر الأسود. ولولا حدثان القوم بالكفر لهدمت الكعبة ولسار الدين من الخارج إلى

---

(١) جـ٤/٢١، جـ٢/٧٦-٧٧، جـ٥/١٤١، جـ٦/١٥٤، جـ٧/١٢٩/١٩٠/١٨٢، جـ٨/١٠٥، جـ٩/١٣٨/٩٢/١٥٦/١٥٣.

الداخل، ومن المظاهر والطقوس إلى التقوى والعمل الصالح، ومن الشكل إلى المضمون. كان للحرم المكى حرمته قبل الإسلام "إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة". وكان الرسول يريد أن يتآلف قريش لأنهم حديث عهد بالجاهلية. وكان يعطى رجالا حديثى عهد بكفر. يذهبون بالأموال ويرجع الأتقياء إلى رسول الله جمعاً بين التواصل والانقطاع. وكان الاستسقاء موجوداً فى الجاهلية وتحول إلى صلاة فى الإسلام مع استمرار الحياة الصحراوية فى الحالتين. وبنى الرسول مسجده والباب لصيق بالأرض لأن القوم مازالوا حديثى العهد بالجاهلية حتى التواصل فى طراز البناء. ويستمر التواصل مع الجاهلية فى صلة الرحم والعتاقة والصدقة والوفاء بالنذر المقطوع فى الجاهلية(1). والأسواق فى الجاهلية هى التى تبايع الناس بها فى الإسلام.

أما الانقطاع فيدل عليه لفظ الجاهلية نفسه الذى يتضمن حكم قيمة فى تعارضه مع الإسلام وكما هو الحال لدى الجماعات الإسلامية المعاصرة مثل: العهد البائد، جاهلية القرن العشرين. كان فى الجاهلية تعدد الآلهة والشرك. ويفسر الراوى "الوزر" فى سورة الانشراح بالجاهلية. والكهانة والقسامة من الجاهلية. والفرع والعقيرة، الفرع النتاج الذى يذبح للطواغيت والعقيرة فى رجب، تحول ذلك كله إلى النحر فى الحج. والتفاخر بالأنساب والنعرات القبلية. وعنجهية الأنصار للأنصار والمهاجرين للمهاجرين من الجاهلية. وقد تغير وضع النساء وطرق النكاح من الجاهلية إلى الإسلام. وقد عبرت عن ذلك عائشة بقولها "كنا فى الجاهلية ما نعد للنساء أمراً حتى قسم الله لهن". وكان النكاح فى الجاهلية على أربعة أنحاء. حرمت فى الإسلام خطبة الرجل ونيته الاستبضاع والنكاح الجماعى والبغايا. وأبقى الإسلام على نكاح الأزواج. وكانت المرأة فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول وهى الآن أربعة أشهر وعشرا لما طلبت المرأة أن تكحل عين ابنتها دواء. وحرم الإسلام

---

(1) جـ٥/٥٤-٥٦/٦١، جـ٩/١٨/١٧٠/١٨٠/١٨٢، جـ٦/٨٥، جـ٢/١٤١، جـ٣/١٩٣، جـ٢/١٧٢-١٧٩/١٨٥-١٨٦/١٩٥، جـ٤/١١٤، جـ٥/٥٦، جـ٩/١٠٦، جـ٨/٧، جـ٨/١٧٧، جـ٨/٨١-٨٢ جـ٥/١٩٠.

لطم الخدود وشق الجيوب فى الجاهلية. فلا يجوز لأحد فى الإسلام أن يبتغى سنة الجاهلية[1].

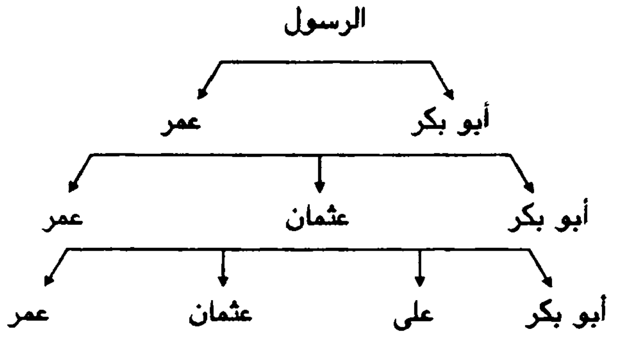
وتبدو البيئة السياسية فى الصراع السياسى بين الصحابة. فالخلافة استمرار للنبوة، والنبوة تواصل مع الخلق. ففى كتاب "بدأ الخلق" يتم الانتقال من بدء التاريخ إلى قصص الأنبياء لوراثة محمد الأنبياء السابقين إلى سيرة محمد وغزواته إلى فضائل الصحابة إما مجموعات كالمهاجرين والأنصار أو قبائل كمضر وربيعة أو أفراد كأبى بكر وعمر وعلى وعثمان طبقاً للتسلسل التاريخى، لا فرق بين تاريخ الكون وتاريخ الفكر، بين الوجود والمعرفة، بين الموضوع والذات. ويتحول الأمر من بدأ الخلق والأساطير والغيبيات إلى تاريخ النبوة وتاريخ الصحابة. فيتحول الحديث إلى تاريخ، والكلمة إلى شخص، بداية التشخيص والإعجاب بالبطولة. ويستمر تاريخ البعثة، إسلام أبى بكر وسعد وأبى ذر وعمر. ويتحول الأمر بعد ذلك من فضائل الصحابة إلى تاريخ الدعوة الأولى فى أحاديث تغلب عليها الرواية. ويتداخل تاريخ الصحابة مع تاريخ النبى فى الحدود وتطبيقها. وتبدو شخصية الرسول قاسية تقوم باللعان. وينادى "اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً". فيرد عليه القرآن ﴿ليس لك من الأمر شىء﴾. ويصبح مثل نوح ولعن الكافرين ﴿رب لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً﴾ مما يدل على بداية الصراع السياسى واستعمال الحديث كأداة لنقد الفرق السياسية. تاريخ الصحابة والخلافة الراشدة استمرار للنبوة مما يدل على صلة علم الحديث بعلم التاريخ وكما هو الحال فى "كتاب المغازى والسير". وقد بدأت السياسة منذ وفاة الرسول إذ يعرف الموت فى وجوه بنى عبد المطلب. وأراد الناس الوصية والتحول من النبوة إلى السياسة. وقد أشار الرسول إلى أبى بكر لسؤاله إذا ما غاب الرسول[2]. وبرز الشكل الشرعى للصراع السياسى فى التفضيل بين الصحابة وبيان مناقبهم فى مواجهة تيار آخر لا سياسى

---

(١) جـ٥/٥١-٥٢، جـ٩/١٣٨، جـ٦/٢١٣، جـ٥/٥٤، جـ٧/١١٠، جـ٤/٢١٦، جـ٣/١٢٦، جـ٦/١٩٥، جـ٧/١٩٦، جـ٧/٢٠/٧٧، جـ٢/١٠٣، جـ٤/٢٢٣، جـ٩/١٠٦.

(٢) جـ٥/٥٨/٥٩/١٢٤، جـ٥/١٠٩، جـ٨/٢٠٨-٢٠٩، جـ٥/١٢٧، جـ٩/٩٨/١٢٣، جـ٨/٧٤، جـ٩/١٣٥.

لا يريد التفضيل بين الصحابة ويجد كل فريق ما يؤيد موقفه من أحاديث. ويؤثر البعض التفضيل فى المناقب والخير دون حسد أو منافسة ثم الجمع بينهم على نفس المستوى مثل "خير الأنصار بنى النجار ثم بنو عبد الأشهل ثم بنو الحارث بن الخزرج ثم بنو ساعدة وفى كل دور الأنصار خير". ويتضح التفضيل فى مناقب الصحابة وبداية الصراع السياسى وظلم على. فكان التخيير أيام النبى بين أبى بكر وعمر وعثمان دون ذكر على إما لتهميشه من طلاب السلطة السياسة مثل أبى سفيان أو لترفعه عنها لمدى قربه وقرابته من الرسول[1]. وقد تكون الأفضلية فى قراءة القرآن دون خلفية سياسية[2]. والاستفاضة فى مناقب الصحابة تدل على وجود مشكلة بينهم، التنافس والتحاسد وهو موضوع حى فى الجماعة الأولى. وهناك أحاديث كثيرة تكشف عن الحسد بين الصحابة. وأقواها أحاديث الصحابة أنفسهم. وهناك أحاديث أخرى توصى بعدم سب الأصحاب. بعضهما يتحزب إلى عثمان (طلحة)، والبعض الآخر إلى على (الزبير). ويبدو الحديث هناك كأنه جزء من التاريخ الخالص، تاريخ الصحابة، وليس جزءا من تاريخ الرسول. وتذكر فضائل الصحابة، صحابياً مثل فضائل أبى بكر خليل الرسول. ويأتى التفضيل على نحو شجرة قمتها الرسول ويتلوها أبو بكر وعمر، ثم درجة ثانية عثمان، وثالثة على.



---

(١) جـ٥/١٨، جـ٥/٤٥، جـ٥/٥.

(٢) وذلك مثل أفضلية عبد الله بن مسعود، وسالم مولى أبى حذيفة، وأبى بن كعب، ومعاذ بن جبل جـ٥/٣٤/٤٥.

ويظهر ابن عباس مفسراً. فضله الرسول بالحكمة يغرف منها ما يشاء[١]. والغالب لا تفضيل بين الصحابة. وهناك عمل فنى فى رسم الشخصيات كما هو الحال فى حوارى المسيح مثل أبو ذر الضعيف، وعمر القوى، مثل يوحنا وبولس. وهناك أيضا تفضيل بين أزواج الرسول وبناته ومريم بنت عمران ومن ضمنها أزواجه خاصة عائشة، طفلة أم أنثى، زوجة أم طالبة سلطة. كان الرسول يضع قدماه فى صدرها للتدفئة. وقد نزل الوحى على الرسول وهو معها تحته الغطاء. فالوحى لا يضاد الحب، وجبريل ليس عزولا. والله مع الإنسان. فكلاهما ود ومحبة. وخير نسائه مريم فى حديث، وخديجة فى حديث آخر. كل ذلك فى سبيل المدح والملاطفة وإلا وقعت الأحاديث فى تعارض. وفاطمة سيدة نساء الجنة. فالتفضيل ليس فقط على الأرض بل أيضا فى السماء[٢].

ولم يكن للرسول ذكور، أب أو أخ أو ابن حتى لا تتعقد المشكلة السياسية ويتحول الأمر إلى وراثة. ووفاة الرسول تمثل الجزء الآخر فى السيرة. ويستمر الصراع السياسى فى الشعوبية التى تبدو فى بعض الأحاديث مما يدل على أنها متأخرة فى الوضع أو فى قراءة شعوبية لم تكن موجودة من قبل. فتكثر الأحاديث حول العرب والفرس والترك والحبش كأقوام وعادات وثقافات ولغات، وحول السوريانية والحورانية والعبرانية والنبطية والقبطية والرومية كلغات وبدرجة أقل.

يشار إلى العرب فى الحديث بأنهم أهل لغة فى كلام العرب، وضرورة شرح القران باللغة العربية. وتعد العرب الرمان فاكهة. فاللغة عادة كلام. والعرب تقول

---

(١) فضائل أصحاب النبى، مناقب المهاجرين وفضلهم، مناقب الأنصار، أتباع الأنصار، ذو الأنصار مناقب أبى بكر، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، على بن أبى طالب، جعفر بن أبى طالب، العباس بن عبد المطلب، الزبير بن العوام، طلحة بن عبيد الله، سعد بن أبى وقاص، عبد الله بن عمر، عمار وحذيفة، أبو عبيدة بن الجراح، الحسن والحسين، بلال بن رباح، أصهار النبى ومنهم أبو العاصى بن ربيع، زيد بن حارثة، أسامة بن زيد، ابن عباس، عبد الله بن مسعود، سالم مولى بن حذيفة، خالد بن الوليد، معاوية، فاطمة، عائشة، سعيد بن معاذ، أسيد بن حضير، عباد بن بشر، معاذ بن جبل، أبى بن كعب، زيد بن ثابت، أبو طلحة، عبد الله بن سلام، خديجة، جرير بن عبد الله، حذيفة بن اليمان، هند بنت عتبة، زيد ابن عمر جـ٥/٢-٥٠.

(٢) جـ٥/٢٣ جـ١٠/١٦/٧٣ جـ٥/٣٤ جـ٤/٢٢٢ جـ٥/٣٦-٣٧.

رجل حُسّان وحُجّال. ولا تجاوز العرب رباع طبقاً لعاداتهم اللغوية. ثم ينتقل مستوى اللغة إلى مستوى الأشراف. فقد قال سعد: أنى أول العرب من مجالسهم فى سبيل الله وأبو بكر أوسط العرب دارا. ثم تظهر أسماء العرب وقبائلهم وما لهم من دلالات مثل أسد. ويشار إلى أعطر نساء العرب وأكمل العرب ومعشر العرب وأحياء العرب. فالرسول يلعن فلانا من أحياء العرب. كما يشار إلى الأعرابى أو رجل من الأعراب أى العامى الذى يأتى لطلب الهداية من الرسول ويسأل سؤالا ينم عن طبيعة صحراوية وغلظة بدوية مثل: جاء أعرابى أى أمى من العرب وبال فى المسجد وقال الرسول "لا تزرموه". فالطبيعة لها الأولوية على الفكر. وتتكرر عبارة "جاء أعرابى وسأل" أو رجل من الأعراب وأقلها تهكما عربى مثل "قل عربى مشى بها"، فالعادات عربية. ومثل "قال عربى نشأ بها مثله". وسأل الرسول "عن أى معادن العرب يسأل الناس؟". فالعرب قيمة وأن كانوا يجهلون قصصهم، قصة زمزم. ومع ذلك فقد أراد الرسول تطهير الجزيرة العربية من كل الديانات السابقة وتوحيدها باسم العرب والدين الجديد "أخرجوا المشركين من جزيرة العرب" وكأنها الدولة القاعدة لتوحيد الأمة ونقطة ارتكازها مثل مصر فى العصر الحديث. ويحذر الرسول من المستقبل (ويل للعرب من شر قد اقترب). ويزيد أحد الرواة "من الخبث" بالرغم من وجود الصالحين"[1]. لذلك لابد من تطهير الأوثان من جزيرة العرب. قد صارت الأوثان فى قوم نوح فى العرب. وأمر العرب هو أمرهم الأول فى البداية عندما كانوا على الطبيعة ثم كان للعرب يوم الفتح. ولم يقل الراوى للمسلمين[2].

ثم يتم تخصيص العرب فى قريش. فقد نزل القرآن بلسان قريش والعرب. ويضع البخارى عنوانا لباب حديث "إذا اختلفتم فى عربية القرآن فاكتسبوها بلسان

---

(١) جـ٦/١٣-٢٠، جـ٦/١٨٠-١٨١، جـ٦/١٩٩، جـ٦/٥٣، جـ٨/١٢١، جـ٥/٢٨، جـ٥/٨، جـ٨/١٦١، جـ٥/١١٦، جـ٥/١٣٠، جـ٦/٤٨، جـ٨/٩/١١/١٤/١٣١/٢١٥، جـ٩/٩٨/١٢٥/١٢٧، جـ٨/٣٣٣/٢١٢، جـ٩/٩٨، جـ٥/١٦٧، جـ٨/٤٤، جـ٤/١٧٠/١٨٠/١٨٢، جـ٤/١٢٤، جـ٦/١١، جـ٤/٨٥، جـ٩/٧٦/٦٠، جـ٤/٦٤/٢٤١.

(٢) جـ٦/١٩٩، جـ٥/١٥٠/١٩١.

قريش فإن القرآن نزل بها". وتعنى عقرى حلقى بلغة قريش. وتسمى لغة أو لسان وليست مجرد لهجة. ويتحول الأمر من اللسان إلى الحرفة أو المهنة أو الحضارة. فإن قريشاً أصحاب زرع كما قال الأعرابى للرسول "لا يجد هذا إلا قرشيا أو أنصاريا فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع". ثم يتدرج أكثر فتصبح خصائص وميزة لقريش "قريش أوسط العرب نسبا وقدراً" ولها أحياؤها بين معشر العرب. و"خير نساء ركبن الإبل نساء قريش. والسياسة فى قريش "لا يعادى أحد قريشا إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين" وأيضا "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى اثنان". وفى رواية "يكون اثنا عشر أميراً"، وزادت أخرى "كلهم من قريش". وقد انتصر الإسلام بالقرابة. وتحدد الميراث بالقرابة. بل أن الرسول ذاته لديه إحساس عروبى قريشى فى جو شعوبى بل ويخصص قريشا بأفخاذها وأبطانها. ويفخر ليس فقط بالنبوة ولكن بنسبته إلى بنى عبد المطلب:

أنا نبى لا كذب ∴ أنا ابن عبد المطلب[1]

وقريش بها اتجاهان: اتجاه محمود يمثله الأشعريون من نسب أبى موسى الأشعرى ويمدحهم الرسول. يسأل عنهم ويجزل لهم العطايا. وهو الإنسان الطيب الذى ضحك عليه عمرو بن العاص يوم التحكيم. ويقول الرسول فيهم "هم منى وأنا منهم". واتجاه مرذول شرير تمثله ربيعة ومضر. فهم غلاظ القلوب ومنهما سيطلع قرنا الشيطان "قرنا الشيطان فى ربيعة ومضر". وهو القدادون الحفاة. ومع ذلك تهلك الأمة على يد غلمة من قرش "هلاك أمتى على يد غلمة من قريش"[2].

ثم تبدو الشعرية الجغرافية مع الشعوبية القبلية والسياسية. وتأتى اليمن فى المقدمة. فأهل الحكمة اليمان، والحكمة يمانية "الإيمان والحكمة يمانية". والفخر والخيلاء فى أصحاب الإبل، والسكينة والوقار فى أهل الغنم. وقد سميت اليمن لأنها عن يمين الكعبة والشام عن يسار. الكعبة فالمشأمة الميسرة. والرسول ذو أصول

---

(١) جـ٦/٢٢٤، جـ٩/١٨٥، جـ٨/٢١١، جـ٩/٧٢، جـ٧/٨٥، جـ٤/٢١٨-٢١٩، جـ٩/٧٨/١٠١، جـ٤/٥٢/٣٩، جـ٥/٨٦/١٧٨.

(٢) جـ٧/١٢٣، جـ٥/٢١٨، جـ٧/٦٨، جـ٢/٢١٩، جـ٤/١٥٥، جـ٤/٢٤٢، جـ٥/١٩٧.

قريش فإن القرآن نزل بها". وتعنى عقرى حلقى بلغة قريش. وتسمى لغة أو لسان وليست مجرد لهجة. ويتحول الأمر من اللسان إلى الحرفة أو المهنة أو الحضارة. فإن قريشاً أصحاب زرع كما قال الأعرابى للرسول "لا يجد هذا إلا قرشيا أو أنصاريا فإنهم أصحاب زرع فأما نحن فلسنا بأصحاب زرع". ثم يتدرج أكثر فتصبح خصائص وميزة لقريش "قريش أوسط العرب نسبا وقدراً" ولها أحياؤها بين معشر العرب. و"خير نساء ركبن الإبل نساء قريش. والسياسة فى قريش "لا يعادى أحد قريشا إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين" وأيضا "لا يزال هذا الأمر فى قريش ما بقى اثنان". وفى رواية "يكون اثنا عشر أميراً"، وزادت أخرى "كلهم من قريش". وقد انتصر الإسلام بالقرابة. وتحدد الميراث بالقرابة. بل أن الرسول ذاته لديه إحساس عروبى قريشى فى جو شعوبى بل ويخصص قريشا بأفخاذها وأبطانها. ويفخر ليس فقط بالنبوة ولكن بنسبته إلى بنى عبد المطلب:

أنا نبى لا كذب ∴ أنا ابن عبد المطلب[1]

وقريش بها اتجاهان: اتجاه محمود يمثله الأشعريون من نسب أبى موسى الأشعرى ويمدحهم الرسول. يسأل عنهم ويجزل لهم العطايا. وهو الإنسان الطيب الذى ضحك عليه عمرو بن العاص يوم التحكيم. ويقول الرسول فيهم "هم منى وأنا منهم". واتجاه مرذول شرير تمثله ربيعة ومضر. فهم غلاظ القلوب ومنهما سيطلع قرنا الشيطان "قرنا الشيطان فى ربيعة ومضر". وهو القدادون الحفاة. ومع ذلك تهلك الأمة على يد غلمة من قرش "هلاك أمتى على يد غلمة من قريش"[2].

ثم تبدو الشعرية الجغرافية مع الشعوبية القبلية والسياسية. وتأتى اليمن فى المقدمة. فأهل الحكمة اليمان، والحكمة يمانية "الإيمان والحكمة يمانية". والفخر والخيلاء فى أصحاب الإبل، والسكينة والوقار فى أهل الغنم. وقد سميت اليمن لأنها عن يمين الكعبة والشام عن يسار. الكعبة فالمشأمة الميسرة. والرسول ذو أصول

(١) جـ٦/٢٢٤، جـ٩/١٨٥، جـ٨/٢١١، جـ٩/٧٢، جـ٧/٨٥، جـ٤/٢١٨-٢١٩، جـ٩/٧٨/١٠١، جـ٤/٥٢/٣٩، جـ٥/٨٦/١٧٨.

(٢) جـ٧/١٢٣، جـ٥/٢١٨، جـ٧/٦٨، جـ٢/٢١٩، جـ٤/١٥٥، جـ٤/٢٤٢، جـ٥/١٩٧.

يمنية. والنيل والفرات نهران من الجنة أى فضل مصر والعراق. ويهل كل قوم الشام والعراق واليمن، من باب من أبواب الكعبة. وسؤال المحدثين: من أين تهل إندونيسيا والملايو والفلبين وأواسط آسيا وإفريقيا؟ ومن أى باب يهل مسلمو أوروبا وأمريكا؟ وتظهر الشعوبية فى الرواية قدر ظهورها فى القول المباشر حيث إمكانيات الإبداع أكبر مثل "قرنا لنجد والجحفة لأهل الشام، وذا الحليفة لأهل المدينة". وفى زيادة رواية أخرى ما دام الأمر توزيعا على المناطق "لأهل اليم يلملم وذكر العراق ولم يكن عراق يومئذ" وهذه هى الحدود الجغرافية للإبداع. وتروى قصة الأسود العنسى، وقصة دوس والطفيل بن عمرو الدوسى، من عمان والبحرين. وهى قصص بيئية خالصة حتى يدخل الأدب فى معركة الشعوبية(١).

ومع العرب يأتى الفرس ما لهم وما عليهم. فالنبى يعرف الفارسى. فقد قال مرة بالفارسية "كخ كخ أما تعرف أنا لا نأكل الصدقة". وربما كانت فارسية الأصل ثم تعربت. وربما هى صوت يدل على النقد والرفض. وقد تداخلت بعض الصور الفارسية فى الرواية. فقد كان معظم جماع الحديث الأوائل فى فارس الحضارية الكبرى التى تشمل أواسط آسيا. فبعد إسلام الهرمزان قال: "إن الأمة طائر له رأس وجناحان فإن كسر أحد الجناحين نهضت الرجلان بجناح ورأس ... فالرأس كسرى والجناح قيصر والجناح الآخر فارس. فأمر المسلمين بالنفاذ إلى كسرى". ففارس الإسلامية هى التى سترث كسرى وقيصر، فارس القديمة وروما القديمة. ويظهر فى الرواية تعبير ملك الأملاك أى شاهان شاه واسم أذربيجان. وكان سب الأعجمى أو تعبير بلسانه أحد مظاهر الجاهلية. وقد وضع الرسول يده على سلمان الفارسى وقال "لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال أو رجل من هؤلاء" وفى رواية أخرى "العلم". فقد جمع الحديث هناك لوجود كثير من الصحابة. كما أنهم أهل علم وسياسة منذ القدم. ونظراً لاضطهادهم عندما تبنوا المذهب الشيعى أصبحوا ذاكرة الأمة. كانوا فى حاجة إلى تشريع لبعدهم عن مهبط الوحى فى الجزيرة العربية وإلى نصوص مدونة باللغة العربية للاعتماد عليها فى التعليم وتعريب القبائل. وتظهر

---

(١) جـ٥/٢١٩، جـ٤/٢١٧، جـ٩/١٨٣، جـ٢/١٦٥، جـ٩/١٣٠، جـ٥/٢١٨-٢٢٦، جـ٧/١٩٥-١٩٦.

الشعوبية فى وصف المجوسى وفى جعل الكفر قادما من الشرق دون تحديد فارس والفخر والخيلاء فى أهل الخيل والإبل. وأهل الوبر والسكينة فى أهل الغنم[1].

والثناء الثالث على الأحباش أو الحبشي. فقد كان الرسول يعرف اللسان الحبشى كما يعرف اللسان الفارسي. وربما كان الرسول يتحبب للأقوام ويطلق بعض الألفاظ بلسانهما تقربا إليهم وهو الودود الأليف. فقد قال الرسول "سنه، سنه". وتشرح الرواية أنها تعنى بالحبشية حسنة. ويتضح التشابه فى الأصل بين العربية والحبشية كلغتين ساميتين وربما تم تعريبها من قبل. وما ينطبق على الحديث ينطبق على القرآن ووجود الألفاظ المعربة فيه. ويتبرع الرواة بشرح ألفاظ الحديث وردها إلى أصولها الحبشية. فقد شرح أبو ميسرة "الرحيم" بلسان الحبشية والأترج بالحبشية متكئا، وحصب حطب، والمشكاة الكوة، وحرم وحب. كما تظهر أسماء الأدوات فالظفر مدى الحبشة. ويتعدى حضور الأحباش إلى وصف عاداتهم وطبائعهم. فهم أهل لعب ولهو. وكان الرسول يستر عائشة بردائه وهى تنظر إلى الحبش أو الحبشة. ولهم قوة عضلية مشهودة فقد جمعت قريش لحرب الرسول ومعهم الأحابيش[2].

وتظهر فى الحديث مجموعة أخرى من اللغات السامية كالعبرانية والسريانية والسوريانية، فعن أبى هريرة أن أهل الكتاب كانوا يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال الرسول "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم". كانت هناك إذن معرفة باليهودية والنصرانية دون جعلهما مصدرا للعقيدة والتشريع ولكنها تدخلت فى التفسير وجمع الحديث. وترد فى الروايات بعض الألفاظ السريانية مثل "سريا" وهو نهر صغير بالسريانية. والسؤال: هل كانت السريانية معروفة فى أواسط آسيا فى النصف الأول من القرن الثالث عصر البخارى عبر يهود فارس؟ وكذلك لفظ "سطور" يعنى بالسريانية الجبل. وتعنى عبارة القرآن فى سورة يوسف "هيت لك" بالسوريانية[3].

---

(١) جـ٤/١٨٨، جـ٨/٥٦، جـ٨/١٩، جـ٤/١٥١، جـ٦/١٨٩، جـ٧/٩٩/١١٧، جـ٤/١٥١، جـ٣/١٩٣.
(٢) جـ٤/٩٠/١٦٩، جـ٦/٩٤/١٢١/١٢٤، جـ٨/٨، جـ٥/٦٤، جـ٨/١٥٦، جـ٤/٩١، جـ٧/٤٨-٤٩، جـ٥/١٦١.
(٣) جـ٦/٢٥، جـ٤/٢٠١، جـ٦/١٧٤، جـ٦/٩٦.

ومع لغات الشرق فى فارس والوسط فى فلسطين تظهر اللغة الرومية فى الغرب. فقد دعا هرقل ترجماته. فقد كان هناك من يعرف العربية والرومية فى بلاط هرقل. وتظهر صورة محمد الكريمة فى قومه وحب استطلاع هرقل وعدله. وقال مجاهد: القسطاس تعنى العدل بالرومية. وربما كانت فى الأصل رومية قد عربت[1].

وتظهر بعض اللغات الأخرى أقرب إلى اللهجات العربية مثل النبطية. عند ابن جبير تعنى "طه" بالنبطية يا رجل[2]. ويشار إلى عبد قبطى مات. فربما كان مصريا نصرانيا. ومن مصر يأتى الفاخر من الثياب. والغريب تشابه لفظ أحمس العربى مع لفظ أحمس فى مصر القديمة إلا إذا رجع التشابه إلى نفس الأصل السامى. ويبدو أن بعض مظاهر ثقافة مصر القديمة كانت معروفة فى الجزيرة العربية لنهى الرسول عن التحنيط "لا تحنطوه"[3].

وإذا كان الكفر يبزغ من الشرق دون تخصيص فارس فإن سيادة الترك من أشراط الساعة لدرجة جعل البخارى ذلك أحد عناوين أبوابه "الترك كشرط من أشراط الساعة". وهم قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة. ويزداد الوصف فى رواية أخرى "صغار الأعين حمر الوجوه ذلق الأنوف". فمن هم الترك؟ ولماذا يوصفون بهذا الوصف العرقى وقد نصروا الإسلام على مدى خمسمائة عام وحتى الآن؟ هل معنى الترك الفرس فى أواسط آسيا؟[4]

وقد دخل الشعر العربى فى المعارك السياسية باعتباره ثقافة العرب قبل الوحى وبعده. ويمتلئ صحيح البخارى بالأشعار من الرسول أو الصحابة أو الشعراء أو الرواة. ومشكلة تدوين الحديث هى نفس مشكلة تدوين الشعر. فقد قرض الرسول الشعر وهو من بلغاء العرب فى صياغات عدة مثل:

---

(١) جـ٦/٤٤-٤٥، جـ١٩٨/٩.

(٢) جـ١١٩/٦.

(٣) جـ١١٨/٤، جـ١٩/٨، جـ١٥١/٤، جـ١٨٩/٦، جـ٩٩/٧-١١٧، جـ١٥١/٤، جـ٩٣/٧.

(٤) جـ٥١/٤-٢٣٨/٥٢.

اللهم أن لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة
اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاكرم الأنصار والمهاجرة
اللهم لا أجر إلا أجر الآخرة فاصلح للأنصار والمهاجرة
اللهم أن الأجر أجر الآخرة فارحم الأنصار والمهاجرة[1]

وقد قال الرسول شعرا أثناء حفر الخندق على النحو التالى:

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا
فأنزلن سكينة علينا وثبت الأقدام أن لاقينا
أن الألى قد بغوا علينا إذا أرادوا فتنة أبينا
وبالصباح عولوا علينا[2]

ويرد الأنصارى يوم الخندق شعرا أيضا فى روايات مختلفة:

نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما حيينا أبدا
نحن الذين بايعوا محمداً على الجهاد ما بقينا أبدا
نحن الذين بايعوا محمداً على الإسلام ما بقينا أبداً[3]

وكان الرسول يعجب بقول لبيد "إلا كل شىء ما خلا الله باطل". وهو يدل على وحدة الشهود كما يقول الصوفية[4]. وقال خبيب الأنصارى حين قتل فى صياغات متعددة.

ولست أبالى حين أقتل سلما على أى شق كان لله مصرعى
ولست أبالى حين أقتل سلما على أى جنب كان لله مصرعى[5]

---

(١) جـ٤/٣١/٧٨-٧٩، جـ٥/٧٨/١٣٧، جـ١/١٣٠، جـ٨/١٠٩، جـ٩/١٩٦.
(٢) جـ٥/١٤٠، جـ٨/٤٣/٩٠/١٥٨، جـ٥/٦٦.
(٣) جـ٥/٤٢، جـ٧/٩٦، جـ٥/١٣٨، جـ٩/١٠٤-١٠٥.
(٤) جـ٥/٤٢، جـ٨/٤٣/١٢٧.
(٥) جـ٩/١٤٧، جـ٤/٦١، جـ٥/١٠٢/١٣٣.

وقد أصبح هذا البيت من شعارات الحركة الإسلامية المعاصرة. وكان الصحابة يقرضون شعرا تعبيرا عن إيمانهم وصراعهم على الحق[1]. وبطبيعة الحال يذكر الرواة حسان بين ثابت شاعر الرسول والتراشق بينه وبين أبى سفيان بن الحارث[2]. كما يذكر الرواة ثلاثة أبيات لامرؤ القيس. وهناك شعر القليب. وأطولها أربعة أبيات. وشاركت النساء فى إلقاء الشعر مثل قول امرأة:

ويوم الوشاح من تعاجيب ربنا إلا أنه من بلدة الكفر نجانى[3]

كما يكثر الشعر فى كتاب التفسير كشواهد لتفسير القرآن[4]. وقد تبدو بعض ألفاظ الأبيات قديمة إلا أن الشعر العربى الحديث مثل شعر المقاومة والشعر الوطنى قادر على القيام بنفس الدور.

وتظهر البيئة الدينية فى تعبير العديد من الروايات عن الخلافات العقائدية بين الفرق. فالعقائد موجه للذاكرة، ماذا ستبقى وماذا تستبعد؟ ماذا تتذكر وماذا تنسى؟ فالعقائد جزء مَن الرؤية للعالم، وعامل موجه لإدراك الحواس واستدعاء الذاكرة. تدوين الحديث إذا جزء من المعارك الكلامية عن طريق تدوين الحجج النقلية لتأييد فريق ضد فريق، وغالبا تأييد أهل السنة والجماعة الذين أصبحوا الأشعرية فيما بعد ذلك بقرن من الزمان ولكن كانت عقائدهم سائدة فى الثقافة الشعبية ضد عقائد المعارضة خاصة المعتزلة والخوارج والشيعة. وتبلغ ذروة الموضوعات العقائدية فى كتاب "التوحيد" آخر كتب البخارى[5]. والعجيب أن يأتى موضوع التوحيد فى آخر صحيح البخارى مع "باب القدر"، بالرغم من أنه العقيدة الأولى مع كتابى العلم والإيمان. وهو كتاب نظرى خالص مملوء بالقصص الغيبية

(١) مثال ذلك شعر أبى طالب جـ٢/٣٣، عبد الله بن رواحة جـ٢/٦٩، جـ٨/٤٤، أبو بكر جـ٣/٣٠، جـ٧/١٥١-١٥٨، بلال بن رباح جـ٣/٣٠، جـ٩/١٠٤، جـ٧/١٥١-١٥٨، أبو هريرة جـ٣/٩١ .

(٢) جـ٣/١٣٧، جـ٥/١١٣، جـ٩/٦٨.

(٣) جـ٨/٨٣/٥٢.

(٤) جـ٥/١٥٠/١٥٥، جـ٦/٨٠/٩٢/١٣٣/١٥٨.

(٥) كتاب التوحيد جـ٩/١٣٩-١٩٩، باب القدر جـ٨/١٥٢-١٥٨.

والارتباط بالتراث الدينى السابق. ويخرج عن موضوعات الحديث وغايته وهى بيان أوجه العمل وتفصيلات السلوك للمبادئ العامة والقواعد التى وضعها القرآن. وهو أقرب إلى شرح القرآن بالحديث، ومن ثم فهو أدخل فى كتاب التفسير. وأحيانا يكون مجرد قرآن، مجرد شرح آيات. فالقرآن تأييد للحديث، والحديث شرح للقرآن. وهو مملوء بالتشبيهات والصور الفنية نظرا للقدر الكبير من الإبداع فى القول المباشر فى الرواية، ومملوء بالصيغ البلاغية والأدبية وكأن الخطاب قد استقل بذاته مثل "اللهم إنى ظلمت نفسى كثيرا ولا يغفر الذنوب إلا أنت" فى باب الأدعية تكشف عن خيال الشعراء، وعبقرية الأدباء، وكتاب الحوار، ومناظر الإخراج. والقصص فيه طويل للغاية لأنه نتيجة للإبداع الجماعي. ونظرا لطول الرواية يتم تقطيعها افتعالا حتى تلتقط الأنفاس وربما لقطع الملل أو ربما لإبداعات متعددة على دفعات. ثم ارتبطت فيما بينها بطريقة افتعالية، مجرد تجاور لعديد من الإبداعات واحد تلو الآخر برواية قصيرة تعلن عن نهاية منظر وبداية آخر وبالتالى يكون السؤال: كيف استطاعت الذاكرة حفظ هذا القصص الخيالى الطويل وكيف تمت روايته؟ ما مناسبته؟ الأحاديث العملية أسئلة عملية وهى مهمة الحديث الرئيسية. والقصص تكفل القرآن به. وقصص الحديث يتطلب معلومات لم يعرفها العرب إلا من الديانات والبيئات الثقافية التى كانت موجودة قبل الوحى. هل راجع الراوى هذه الرواية الطويلة على نفسه أو على الآخرين؟ هل كتبها ثم قرأها من مدونات؟[1].

والعقيدة الأولى التى تكاد تكون شبه مسيطرة على "كتاب التوحيد" وعلى "صحيح البخارى" كله هى عقيدة القضاء والقدر التى أفرزتها الدولة الأموية وروجت لها ضد خلق الأفعال وحرية الإنسان ومسؤوليته عند المعتزلة. فالكتاب كله وكأنه مكتوب ضد المعتزلة، إحدى فرق المعارضة. فكل شىء بمشيئة الله ولا يتم فعل إلا بقول "إن شاء الله". فقد طاف سليمان بن داود على نسائه المائة كى يأتى بفارس يجاهد فى سبيل الله دون أن يقول "إن شاء الله" فلم تحمل إلا امرأة واحدة جاء بشق رجل! وقد دونت المصنفات الأشعرية ذلك فى باب قول "إن شاء

(١) جـ٦/٢٠-٢٤٥، جـ٩/١٨٩/١٤٤، جـ٩/١٨٢-١٨٣، جـ٩/١٤٤-١٦١.

الله". والسند القرآني جاهز ﴿إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء﴾. حتى على وفاطمة عندما أراد الرسول إيقاظهما تحجبوا بمشيئة الله. فرد الرسول عليهما بالقرآن ﴿وكان الإنسان أكثر جدلا﴾. والله هو الفاعل الحق ولا فاعل سواه. فلما اعتذر الرسول للأشعريين بأنه لا يجد ما يحملهم عليه للقتال ثم وجد بعد ذلك قال "لم أحملكم الله حملكم". والله هو الشافى. ومن أكل ناسيا فإن الله أطعمه وسقاه. بل أن عائشة المثالية هى الأخرى تفخر بأن الله هو الذى زوجها فى السماء فى حين أن باقى الأزواج فعل أهاليهن. وكل شىء مكتوب على الإنسان فى بطن أمه وهو ابن أربعين يوما ثم علقة ثم مضغة. ويبعه الله ملكا فيأمره برزقه وأجله وشقائه وسعادته قبل أن ينفخ فى روحه. وقد كتب على ابن آدم حظه من الزنا، زنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق. والنفس تتمنى والفرج يصدق ذلك ويكذبه. والعمل ما هو إلا تحقيق لما كتب من قبل. "الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا". بل إن الإنسان يحمل جزءا من وزر خطيئة آدم الأولى كما هو الحال فى المسيحية. وتعذيب الميت فى القبر بكاء أهله عليه ضد المسئولية الفردية "لا تقتل نفس ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سن القتل". ولا يظهر الاعتزال إلا على استحياء كاستدراك الأشعرية قبل أوانها بعد أن اعترض أحد الناس بأن هذا يورث الاتكال فرد الرسول "إن أهل السعادة وأهل الشقاوة كل ميسرون لما عملوا". وفى صياغة أخرى "كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له". كل يعلم مقعده من النار دون اتكال ميسر لما خلق له. كما تؤكد بعض الأحاديث الحرية والمسئولية الفردية طبقا لخلق الأفعال عن المعتزلة "لا يقولن أحدكم الله يغفر لى، اللهم ارحمنى أن شئت فليعزم المسألة فإنه لا مكره له"(١).

والعقيدة الثانية الفصل بين الإيمان والعمل والقول بالإرجاء ضد المعتزلة والخوارج. إذ يقول المعتزلة بالاستحقاق، ثواب المحسن وعقاب المسىء. ويقول

(١) جـ٤/٢٧/٧٠/١٠٦، جـ٦/١٤١، جـ٩/١٣١، جـ٨/١٥٩، جـ٧/١٢٣/٥٧، جـ٨/١٧٠، جـ٩/١٥٣، جـ٨/١٥٢، جـ٩/١٦٥-١٦٨، جـ٤/١٦١-١٦٢/١٩٩، جـ٢/٢٠٠، جـ٢/١٢٠، جـ٨/١٥٣، جـ٨/٥٩/٩٢، جـ٨/٦٧، جـ٨/٤٨، جـ٥/٩٨، جـ٩/١٢٧.

الخوارج بوحدة النظر والعمل. ففى معظم الأحاديث المروية ليس العمل جزءا من الإيمان باستثناء "لا يزنى الزانى ولا يسرق السارق ولا يقتل القاتل وهو مؤمن". بل تظهر أحيانا اتجاهات الصوفية فى أواسط آسيا بداية بالكرم الإلهى والفيض الربانى، الحسنة بعشرة أمثالها إلى سبعمائة ضعف، والسيئة بواحدة من أجل استدعاء الذاكرة مجموعة أخرى من الأحاديث عن التقارب بين الإنسان والله، تقرب العبد إلى الله شبرا وتقرب الله إلى العبد ذراعا، وتقرب العبد إلى الله ماشيا وإتيان الله إلى العبد هرولة. وقد شاعت عقيدة الإرجاء فى الدولة الأموية وعند أهل السنة من أجل إخراج العمل من الإيمان وتأجيل ذلك إلى يوم القيامة. يفعل الله ما يريد إن شاء أثاب وإن شاء عاقب حتى يفعل الحكام ما يشاءون. فكل من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق. وقد تزاوجت عقيدة الإرجاء فى أذربيجان مع سيادة المذهب الحنفى فى الفقه. فقد كان أبو حنيفة من المرجئة. الإيمان والإسلام فى حد ذاتهما عمل ولا يحتاجان إلى عمل خارجى. يكفى الإيمان بالله وحده دون الشرك به. بل يكفى الوضوء والصلاة "من توضأ وصلى ركعتين فى هذا المسجد غفر الله ما تقدم من ذنبه". بل يكفى الدعاء والاستغفار ولو سبعون مرة. ويتكرر الحديث المشهور عن قتل أسامة لكافر قال لا إله إلا الله وحزن الرسول وعاتبه له بأنه لم يشق على قلبه كى يعرف أنه قالها متعوذا من أجل تدعيم الإرجاء. إن الإيمان باللسان. وقد دعا الرسول لعبيد بن عامر خاصة، أن يكون فوق الكثير من الخلق فى الجنة. وهى الدعوة التى سبق بها عكاشة دون غيره. بل إن دخول الجنة أصبح بمجرد الرحمة الإلهية أو بمحبة الله ورسوله أو بشهيدين. فلا يدخل أحد الجنة بعمله حتى لو كان الرسول إلا برحمة الله. ولا يدرى الرسول فى الجنة ما يفعل به وهو ما يتعارض مع العصمة والبشارة والقرآن بأن الله غفر للرسول ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وحديث "ما منكم إلا واردها". ولا يدخل الجنة إلا بأربعة شهود كما هو الحال فى حكم الزنا أو ثلاثة أو اثنان على التدريج دون عمل. ويمكن دخول الجنة بالبشارة أو الشفاعة كما هو الحال عند الأشاعرة. فالبشارة بالجنة لسبعين ألف وطلبها عكاشة وطلبها آخر ولكن سبقه عكاشة وكأن البشارة لا تستطيع

الاتساع لواحد آخر، وكأن السبق فى طلب الحجة. والبشارة بالجنة على ثلاث حلقات، عمر فأبو بكر فعثمان، مما يكشف عن أدبيات التفاضل بين الصحابة كغطاء شرعى للصراع السياسى. وتذكر أحاديث كثيرة للشفاعة، شفاعة محمد لأمته، وهو ما يناقض قانون الاستحقاق عند المعتزلة. فقد يكون الإنسان من أهل النار فيصبح من أهل الجنة، وقد يكون من أهل الجنة فيصبح من أهل النار. وبالرغم من أن الأطفال لا حكم لهم فى الجنة أو النار لأنه لا عمل لهم فهم فى الجنة طبقا للفطرة. وبهذا المعنى كان لإبراهيم ابن الرسول مرضع فى الجنة. والله أعلم أين يضع ذرارى المشركين[1]. وتضم الأحاديث بعض تصورات المعاد عند المتكلمين مثل عجب الذنب الذى منه يركب الخلق حين البعث. كما أن النار تقول "هل من مزيد فيضع الله قدمه فيها فيطفئوها حتى تظل الجنة". وهى تشبيهات وصور إبداعية تدل على العظمة والرحمة فى آن واحد. كما تسمع نداءات جبريل وشهاداته[2].

وواضح أن معظم العقائد الكلامية الموجهة للأحاديث النبوية من السمعيات وليست من العقليات لأنها تثير الخيال مثل النبوة والمعاد وتسمح بأكبر قدر ممكن من الإبداع الفردى والجماعى. وارتبط موضوع الإيمان والعمل بالمعاد. واختفى موضوع الإمامة لدخوله من قبل فى تفضيل الصحابة ومسار التاريخ من النبوة إلى الخلافة، ومن الوحى إلى السياسة. وقد كان السمعيات هى الأمور العملية التى وقع فيها الخلاف السياسى قبل أن تتحول إلى سمعيات. ولا يشار إلى النبوة إلا بذكر صفة التبليغ وللتعرض لها فى وراثة الأنبياء. أما العقليات فهى أقل حضورا مثل الذات والصفات والعقل والنقل إذ دخلت قضية خلق الأفعال مع الإيمان والعمل من السمعيات. فالتوحد بمعنى الذات والصفات صياغات عقلية متأخرة. ولا تظهر فى الروايات إلا بعض التشبيهات المشهورة فى الإسرائيليات مثل "لما خلق لله الخلق

(١) جـ٢/٨٩-٩٠، جـ٣/٧٨، جـ٩/١٧٧/١٩٢، جـ٧/١٩٢-١٩٣، جـ٩/١٧٤، جـ٨/٧٥/١١٨، جـ٨/١١٤، جـ٨/٦٥/١٤٠، جـ٧/١٥٧، جـ٢/٩١-٩٣، جـ٧/١٨٩، جـ٩/٦٩، جـ٥/٦٥، جـ٨/١٢٢، جـ٨/١٢٢/١٣٢، جـ٩/٤٥/٤٨، جـ٨/١٥٢، جـ٨/٨٢، جـ٨/٤٨/٥٩/١١٠/١٩٠/٩٦، جـ٨/١٥٣، جـ٩/٥٨/٤.

(٢) جـ٦/٥٨/٢٠٥، جـ٩/١٤٣-١٤٤.

كتب فى كتابه وضع على العرش أن رحمته غلبت غضبه" تخييلا بدلا من الخبر المباشر، وأن من أحصى أسماء الله دخل الجنة بمجرد إحصاء دون حفظ أو دراسة أو تصنيف أو كشف لمجموع القيم المعرفية والأخلاقية والجمالية فيها[١]. وتثار بعض القضايا الكلامية مثل هل يجوز تسمية الله شىء؟ ويكثر الخيال الكونى فى كون عرش الله على الماء وخلق السموات والأرض وكتابة الذكر فى كل شىء. وضاعت ناقة الأعرابى قبل أن يستمع إلى نهاية السورة وقام على استحياء. وتظهر قضية العقل والنقل لصالح الحشوية والتأييد المطلق لأولوية النقل وهو أساس الرواية. فلم يكن النبى يسأل عما لم ينزل عليه الوحى فيه ويقول: "لا أدرى" أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحى. ولم يقل برأى ولا بقياس لقول القرآن ﴿بما أراك الله﴾، وكأن الرسول لا أقيسة له، وكأنه لم يقل أيضا "من شبه أصلا معلوما بأصل مبين قد بين الله حكمهما ليفهم السائل" إثباتا للقياس[٢]. وتستعمل كثير من الآيات القرآنية فى القصص كمنوال ونموذج للإبداع ما دام لا يحكمه عقل ولا يعتمد على برهان. ويظهر الحديث على لسان الله زيادة فى التأكيد والتأثير والإبلاغ. فما يقوله الله أكثر إقناعا مما يقوله البشر أو حتى الرسول فى رواية ضعيفة. والأخطر من ذلك كل ذكر أحاديث تتيح قتل الخوارج والمرتدين والمارقين كما هو الحال فى علم الكلام اعتمادا على الحديث الظنى، حديث الفرقة الناجية. وقد جعل البخارى ذلك عنوانا لباب "قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم". ويشار إلى الخوارج مكرراً ويسمون الحرورية لنزولهم بأرض حاروراء. ويطبق عليهم آية "هل أنبئكم بالأخسرين أعمالا". ويجمع بين الحرورية واليهودية والنصارى الذين ينقضون عهد الله بعد ميثاقه وهم الفاسقون. وأيضا "يأتى فى آخر الزمان قوم حدثان الأسنان سفهاء الأحلام يقولون من خير قول البرية. يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية. لا يجاوز إيمانهم حناجرهم. فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن قتلهم أجرا لمن قتلهم إلى يوم القيامة" وعلى هذا النحو يبدو أن تدوين الحديث إنما كان

---

(١) أنظر محاولتنا ذلك فى "من العقيدة إلى التوراة"، المجلد الثانى: التوحيد.

(٢) جـ٩/١٩٠/١٤٥/١٥١-١٥٢، جـ٩/١٢٤-١٢٥، جـ٩/١٦٩/١٧٧.

انعكاسا للبيئة الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التى تم التدوين فيها فى أواسط آسيا. وهو جزء من تاريخ الحياة الثقافية والسياسية تحت ستار علم الحديث.

سادسا: الوعى التاريخى والخيال الإبداعى.

والحديث باعتباره مجموع الروايات عن آخر الأنبياء يكشف عن وعى تاريخى بالماضى بتاريخ الأنبياء السابقين ووعى بالمستقبل باعتباره الوريث للماضى والحاضر والأمين على المستقبل. يبدأ من التاريخ ولا ينتهى إليه، يبدأ من الحاضر ويعيد توظيف التاريخ بناء على متطلباته، ويتنبأ بالمستقبل بناء على إمكانياته. فالوعى التاريخى وعى إبداعى وليس رصدا لحوادث الماضى، يكمله الخيال بالنسبة لمستقبل العالم. فلا فرق فى الوعى التاريخى بين الواقع والأسطورة، بين الشهادة والغيب.

ولفظ الإبداع لفظ حديث يعبر عما عناه القدماء والمحدثون باسم الوضع. فالوضع تصور تاريخى يقوم على معيار للصدق والكذب فى الأخبار. فالحديث الصحيح هو المنقول تاريخيا عن طريق التواتر. والحديث الموضوع هو عكس ذلك. فالصحة والوضع هنا يقومان على مقياسين: الأول تواتر السند، والثانى مطابقة القول للقائل فى السماع أو التدوين. فهناك حديث صحيح صادق، وحديث موضوع كاذب، وحديث مشكوك فيه بين الصدق والكذب مثل خبر الآحاد. أما الإبداع فإنه يعنى نسج جديد على منوال قديم اعتمادا على الوعى الجمعى والخيال الفنى دون أن يكون بالضرورة مخالفا للمبدع منه. بل هو تطوير له وتأكيد على معناه وتعميق لأبعاده وتكرار لنماذجه وتغيير لأساليبه ولكن الجوهر واحد والمعنى لم يتغير. فالوعى الجمعى وعى إبداعى كما هو الحال فى الآداب الشعبية والأمثال العامية. له نواة فى التاريخ وجذور فيه ولكن فروعه وأوراقه فى الخيال. والخيال تاريخ أسمى، والتاريخ خيال محدود.

وليس المقصود بالتحول من الوضع إلى الإبداع مجرد تغيير لفظ بلفظ بل الانتقال من مجرد النتيجة إلى المقدمة، ومن الحكم بالوضع إلى بيان منطق الإبداع،

من النقل إلى الإبداع، ومن الأخبار إلى الإنشاء. ويساعد هذا التحول على اكتشاف البيئة الثقافية والسياسة والاجتماعية من جديد التى وراء الإبداع المتوالى والمتراكم عبر الأجيال.

ويتجلى ذلك بوضوح فى كتاب "بدأ الخلق". والعنوان يدل على مضمونه. ويتناول أمورا غيبية صرفة تاريخية كونية تتعلق بنظرية الخلق كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة. ويبدأ بالآية القرآنية التى تعطى الكتاب شرعية الأصل الأول ﴿وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده﴾. وتتفاوت فيه المستويات بين الأمور الشرعية، الأوامر والنواهى، والأمور الغيبية مثل قصص الخلق.

وإذا كانت الغاية من علم الحديث تفصيل القرآن من النواحى العملية فإن دخول الغيبيات يخرج عن إطار هذا العلم كما هو الحال فى علم أصول الفقه. وأثناء حديث النبى عن بدء الخلق والعرش انفلتت راحلة أعرابى فندم على أنه جاء لسماع هذا الحديث النظرى الذى لا قيمة له من الناحية العملية أو أنه قطع عليه حبل تفكيره وشوق خياله إلى العالم العلوى الذى استغرق فيه. وهو أقرب إلى موضوع النبوة والسيرة. فبدأ الخلق يعنى بدأ النبوة توحيدا بين الموضوع والذات كما هو الحال فى المسيحية وارتباط خلق العالم بخلق المسيح، وعند الصوفية بارتباط النبوة بالخلق والنبى بالكون فى النبى الكونى. وبطبيعة الحال ونظرا لخروج الموضوع عن دائرة الحس تدخل الخرافة وينشط الخيال وتكثر الغيبيات مثل كون العرش على الماء وتقرير مصير البشر منذ الأزل[1].

والعنوان "بدأ الخلق" عنوان مثير تدخل تحته موضوعات كثيرة بما فى ذلك الموضوعات العملية الفقهية الخالصة المتكررة فى باقى كتب الحديث. ويدخل فيه موضوع الدين وغزوات الرسول حتى ليكاد يصبح هو الموضوع الغالب. فالنبوة استمرار للخلق وخاتم الأنبياء، تحقيق للغاية من الخلق والنبوة معا. يغلب على الموضوعات فى البداية موضوعات الطبيعة والكون، والشمس والقمر والنجوم

(١) جـ٣/١٢٨-١٢٩.

والكواكب. يصعب تقسيم الكتاب إلى موضوعات محدودة لأنه لا موضوع محدود له بل مجموعة من القصص الخيالية والحكايات الغيبية لا شأن لها بالتشريعات العملية والتفصيلات الجزئية. وتضطرب عناوين أبوابه والأبواب التى ليست لها عناوين مثل المناقب وحياة الرسول مما يدل على أنه أدخل فى علم السيرة وفضائل الصحابة ومناقب المهاجرين والأنصار وغزوات الرسول بالتفصيل وكتبه إلى الملوك ومرضه ووفاته. وببداية المناقب تنتهى الغيبيات الكونية. ويظل "كتاب الخلق" هو المصدر الأول لقصص الأنبياء والنبوة كهداية للتاريخ الإنسانى[١].

والقصص طويل للغاية لأنه يدل على الإبداع الجماعى. ينسج على منوال التراث اليهودى خطايا الأنبياء السابقين ثم عظمة محمد الذى لا يخطئ، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ثم محمد. وكلها غيبيات لوراثة اليهوديات. والنموذجان المفضلان المثاليان إبراهيم وموسى، النظر والعمل، العقيدة والشريعة. وتتكرر نفس البنية فى تاريخ الأنبياء فى صيغ صغيرة أو مطولة. ويكون الإبداع فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء. والقصة الطويلة لا تعيها الذاكرة، وتخرج عن قصص الأنبياء. رجل يحمل الحجر على رأسه عدة مرات مثل برومثيوس، ورجل آخر يشق رأسه بحديد، ونساء ورجال عراة يصعد إليهم لهب من أسفل، ورجل يسبح يقذفه الناس بالحجارة. ثم تعطى الرواية تفسير القصة كما يعطى موسى الخضر، ويشرح له غير المعقول فيها، ويبين مغزاها الأخلاقى. فالأول من يرفض القرآن وينام عن الصلاة، والثانى الكذاب، والثالث الزانى، والرابع آكل الربا. مالك خازن جهنم، وإبراهيم على الروضة، والولدان حوله على الفطرة. وأولاد المشركين نوعان طبقا للحسن والقبح فى الأفعال. وأحيانا تكون الرتابة ركيكة ومكررة. ثم السؤال كل مرة عن الطارق والصاحب وفتح الباب من أجل التشويق والإطالة. ولا تنسج الحكاية الطويلة فقط بمناسبة أهل الكتاب بل كوعظ أخلاقى مثل الذى يسعى على أخوته ويتقى الله فى ابنة عمه والذى يأخذ أجر الأجير ويستثمره ويعطيه حقه أضعافا مضاعفة. وهو جزء من أدبيات الشرق وحكاياته الوعظية. ويتخلل مجموع الحكايات

(١) جـ٤/١٣٢.

القطع والفواصل وإعلان النهاية لحكاية والبداية لأخرى للتخفيف عن طولها ولتنبيه السامعين. يتم تقطيع الحدث عدة مرات لأن الذاكرة لا تعى الحديث الطويل. وربما هو إبداع متصل الحلقات على دفقات متتالية ثم الربط بينها بأفعال القول. ويصعب حفظ الأحاديث الطويلة شفاها لطولها وعدم تعلقها بمسائل عملية. أحيانا يغلب عليها الرواية أكثر من القول المباشر نظرا لسهولة الإبداع والوصف ونظرا لصعوبة وضع حوار فى موضوعات غيبية خالصة. لا تعى الذاكرة كل هذه التشبيهات والإيحاءات والتأويلات قدر استيعابها للأوامر والنواهى الواضحة المباشرة. وأحيانا يتم إبداع حوار بين مظاهر الطبيعة وتأنيسها، حوار بين الحيوان والنبات. ويسهل ذلك اقتفاء أثر القرآن وتحويل الأوامر الإلهية والقوانين الطبيعية إلى حوار مع الطبيعة وتشخيص لقوانينها. فالشمس تحت العرش بعد استئذانها، شروقا وغروبا. ولا يوجد "قال النبى" أى فعل القول من الدرجة الأولى وهو أكبر أفعال القول يقينا لأن المتن إبداع خالص، صدقه فى التجربة الإنسانية، وليس رواية صدقها فى السند. ومعظمه فى صيغة "حدثنا" دون سند متصل إذ أن إبداع المتن يتعارض مع اتصال السند. ولا يوجد سؤال وجواب، أمر ونهى، توجه عملى كما هو الحال فى كتب الحديث الأشبه بكتب الفقه[1].

ونظرا لغموض الرواية الإبداعية فإنه يتم شرح ألفاظها كما هو الحال فى القرآن. وشرح الرواية يعنى أن الإبداع يشرح نفسه ويبحث لذاته عن شرعية فى الوضوح من أجل إيصال الرسالة. بل أن الرسول نفسه يشرح حديثه. وتغيير الألفاظ يدل على الوضع. ففى صياغة المدية وفى صيغة أخرى السكين. وقد تختلف الرواية بالشرح. فالراوى شارح ومفسر ومؤول وصاحب موقف ووجهة نظر كما هو الحال فى النقل عند اليهود والنصارى وليس مجرد راوى ناقل[2].

---

(١) جـ٩/١٤٩-١٥٠/١٧٩، جـ٩/٥٦-٥٨. جـ٣/١١٩-١٢٠، جـ٣/١٣٩/١١٩-١٢٠. جـ٤/١٧٤-١٧٥/٢٠٢. جـ٤/١٣١، جـ٨/١٠٣-١٠٤.

(٢) جـ٤/١٤٤/١٨٤/٢٠٩/١٩٨/١٨٠/١٨٨.

وتكشف الرواية عن بعض جوانب الإخراج المسرحي وإعداد المناظر وتغييرها ودخول الأبطال وخروجهم. فهناك تدرج فى مناظر ثلاثة متتالية فى حديث البشرى بالجنية لعمر ثم عثمان ثم على. فى حين يغيب هذا الترتيب الزمانى فى الإعداد المسرحى لقصص الأنبياء ودخولهم وخروجهم، آدم ثم يحيى وعيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم. ويتفرد موسى بالبطولة لأنه صاحب التجارب مع قومه فى الشريعة والألواح. وهو الذى يحاور محمداً فى عدد الصلاة الواجبة فى اليوم بناء على تجربته وحتى يستفيد محمد من تجاربه السابقة، من خمسين صلاة إلى خمس صلوات بعد استحياء محمد من طلب مزيد من التخفيف. وهناك بعض الإخراج المسرحى عندما نزلت آية تغيير القبلة إذ انحرف المسلمون من القبلة القديمة إلى القبلة الجديدة أثناء الصلاة. ويغطى محمد ركبته بعد دخول عثمان للدلالة على حيائه وعظمة عثمان. وبعد أن قرأ القارئ القرآن ﴿وزينا السماء الدنيا بمصابيح﴾ رأى مصابيح متدلية من السماء وسمع أصوات الملائكة. ويكون ذلك بالصوت والصورة. فعذاب القبر رواية. وقد تكون البداية فى الرواية حسية تعتمد على المشاهدة مثل اليقين بوجود الشمس والقمر حتى يبدأ الخيال من بداية حسية تسمح بالانطلاق إلى ما بعد الحس وربط المطلق بالنسبى والخيال بالواقع كما هو الحال فى الإنجيل الرابع، إنجيل يوحنا. وهو ما اتخذته "مدرسة القدس" فى النقد التاريخى دليلا على الصحة التاريخية للنص، وهو أقرب إلى أن يكون دليلا على الإبداع. سبعون ألفا أو سبعمائة ألف من الأمة فى الجنة على نحو جماعى حكم مطلق ثم سعد بن معاذ كعينة نسبية فى الأرض[1].

ومعظمها موضوعات غيبية تضاد القصد من الحديث وهو بيان التفصيلات العملية. فلا فائدة عملية ترجى من معظم الأحاديث. هى مجرد حكايات لا تفصل مجملا، ولا تبين أوجه ممارسة، ولا تخصص عموما، ولا تبين مجملا، ولا تحكم متشابها. الغرض من الحديث الإبداعى القصص وهو ما يتضح من عناوين

(١) جـ٣/١٢٨-١٢٩.

بعض الأبواب مثل "قصة اسحق بن إبراهيم". فلا توجد أسئلة عملية فى قصة الإسراء والمعراج باستثناء فرض الصلوات الخمس. وكلها إثارة للخيال منذ البراق إلى السماء السابعة. وكيف يروى هذا الجانب الغيبى كله وهو مالا يتفق مع شروط التواتر، الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات؟ صحيح أنه تتكرر بعض الموضوعات العملية التى لها كتب أخرى بأسمائها مثل الصلاة والصيام والزكاة والحج محشورة حشرا لإخفاء الطابع الغيبى والإقلال منه ولو بنسبة ضئيلة. ولم يعرف عن الرسول الإيغال فى هذه الأمور الميتافزيقية بل كان أقرب إلى التوجه العملى المباشر. الحديث عن السماء والأرض والجبال ونشأة الخلق يهتم به الفيلسوف بحثا عن الحكمة أو المتكلم تأسيسا للعقائد. ويتم هذا الإبداع كل فى السماء وليس على الأرض. والمحاور الرئيسى فيه جبريل أو الملائكة أو الشياطين حيث يبدع الخيال فى حرية تامة دون حدود من الأرض والشخصيات الإنسانية والواقع الاجتماعى. فإذا أحب الله عبداً أعلن جبريل عن ذلك فى السماء حتى يحبه أهل الأرض. وكلها روايات يسهل فيها الإبداع بلا حوار أو سند. ويمكن بناء سلسلة وهمية وسند لا وجود له من أجل الإيحاء بالصحة التاريخية للحديث ما دامت صحة المتن مشروطة صحة السند(١).

وتضطرب الرواية أحيانا لدرجة صعوبة معرفة من قال ماذا؟ فالحبكة غير متقنة. ولا يهم القاتل بل القول كما هو الحال فى الانتحال. كما تظهر بعض الأخطاء التاريخية فى الحديث الإبداعى مثل أن الفترة الزمنية بين بناء المسجد الحرام والمسجد الأقصى أربعون عاما وهى تزيد على سبعمائة عام. تدعو بعض هذه الأحاديث إذن إلى الشك فى صحتها نظر لطولها. فالإبداع ليس فى القضايا والجمل والأحكام والأوامر والنواهى. وتغلب الرواية عليه لصعوبة الكذب على الرسول. ويتم فى السماء وليس على الأرض لزيادة فى التأثير. ومملوء بالصور والتخييل لأنه لا إبداع فى الوقائع والأحكام. وهى موضوعات

---

(١) جـ٤/١٧٩/١٩٩/١٨١/١٣٢/١٣٥، جـ٥/٦٩، جـ٤/١٧٦.

غيبية يسهل فيه الإبداع الحر. والمخزون الثقافى من الإسرائيليات يمد الخيال بما يشاء[١].

والحقيقة أن ذلك يضع سؤالا: من أين أتى المحدثون بهذه المصادر التاريخية عن تاريخ الأنبياء بالإضافة إلى القرآن والحديث الصحيح، وكلها أحاديث وقصص وروايات لا تحتوى على توجهات عملية يمكن مطابقتها مع سائر الأوامر والنواهي فى القرآن والحديث الصحيح؟ ويجيب البخارى بنفسه على السؤال فى "كتاب التوحيد" فى باب مستقل "باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية لقول الله ﴿فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين﴾. ويذكر حديث أبى هريرة: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام. فقال الرسول "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم". وتضيف رواية أخرى "بل الإيمان بما أنزل الله". وقد أمر الرسول زيد بن ثابت أن يتعلم كتب اليهود حتى كتب إليه كتبه واقرأه كتبهم. وكان ابن عباس هو الممثل لهذا الوعى الجمعى وأحد المصادر الرئيسية لروايات بدأ الخلق ولكتاب التفسير. ولا يرفع ابن عباس رواية إلى النبى تمثلا للتقوى ومنعا للكذب. وربما نسب الوعى الجمعى إلى ابن عباس الذى رفعه إلى النبى دون سند متصل. بل أحيانا يكون ابن عباس هو الأساس والرسول مكمل له وشارح. مما يبين ظهور شخصية ابن عباس تدريجيا ليحل محل الرسول فى الرواية. كان المفسرون هم الرواة حتى يسهل الإبداع بما لديهم من تراث ينسجون على منواله[٢].

وقد بدأ الخيال الإبداعى بقصص الأنبياء بالنواة الأولى لهذا القصص، تاريخ الأنبياء فى القرآن. فليس كل الوعى التاريخى خيالا إبداعيا بل هناك وعى تاريخى مجرد، الارتباط بتجارب الأمم السابقة والاستفادة منها. فموسى نموذج النبى الصابر على الأذى. وإبراهيم نموذج المتأمل الباحث عن الله بالعقل الطبيعى. الأول للشريعة والثانى للعقيدة. كانت الغاية وراثة اليهود والنصارى فى القصص وإكماله لما كان

---

(١) جـ٤/١٨٣/١٧٧/١٩٧.

(٢) جـ٩/١٩٢-١٩٣، جـ٤/١٧٢-١٧٣.

محمد هو خاتم الأنبياء بمنطق الاستيعاب ثم الاستبعاد والاستقصاء. والثمرة لا تحتاج إلى البذرة إذا أثمرت. والنتيجة لا تحتاج إلى المقدمات إذا ما أخرجت. ويحدث ذلك فى الرواية وفى القول المباشر على حد سواء[1]. بل إن "كتاب الخلق" بهذا المعنى يعتبر نموذجا لأدب الخصوصية، خصوصية المسلمين عن اليهود والنصارى، أدب التمايز بين المسلمين والأمم السابقة. وهو فى نفس الوقت أدب المقاومة بعد التمثل أو أدب الاكتمال بعد الاستيعاب. فالغاية من الإبداع الخيالى فى قصص الأنبياء هو وراثة أهل الكتاب، اليهود النصارى، وتجاوزهم من أجل إكمال التاريخ، والإعلان عن المصب بعد المنبع، والنهاية بعد البداية، بل وتجاوزهم فى القصص والأدب القصصى الخيالى. فليس من المعقول أن يكون العرب أهل البلاغة والثقافة والشعر أقل إبداعاً فى القصص بل وأحسن القصص من اليهود والنصارى ومن الأحبار والرهبان. كما كان القرآن أبدع من سجع الكهان. فالعرب ترث الأمم السابقة، والإسلام يرث الديانات السابقة. لذلك تكثر الإشارة إلى اليهود والنصارى فى تراث الأنبياء وتاريخ النبوات. ويتضح ذلك فى عناوين بعض أبواب كتب الحديث مثل "باب دعوة اليهود والنصارى وعلى ما يقاتلون عليه". وقد قلد محمد عظيم الروم فى ختم الكتاب بخاتم من فضة منقوش عليه "محمد رسول الله" نقشا بنقش، وخاتما بخاتم، مادامت هذه عادة الملوك.

وبالرغم من النهى عن تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض إلا أن الأحاديث مملوءة بالتفضيل. وبالرغم من أن الرسول منع التفضيل بينه وبين موسى فالرسول أول ما يفيق يوم القيامة ويجد موسى باطشا بجانب العرش. فإما قد صعق قبله أم استثناه الله. إلا أن المقارنة بينه وبين موسى وإبراهيم من أجل وراثة الشريعة والعقيدة مستمرة. ويعطى القرآن النموذج لعدم التفضيل. فالكل أنبياء يبلغون رسالاته حتى خاتم الأنبياء. ويفسر اليهود آية ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ عليهم أنفسهم. وينكرون خاتم الأنبياء. ويكرر القرآن هذه الصورة ﴿يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ من أجل صب الماضى فى الحاضر. وينسج

---

(١) جـ٤/١١٨، جـ٦/٥٦، جـ١/٢٨/٣٠/٤١/٧٨/١٤٦، جـ٤/٥٤.

الحديث على نفس المنوال، أن اليهود عملوا فى اليوم حتى الظهر، والنصارى حتى العصر، والمسلمون حتى آخر النهار. ولكل أمة شهيد، والرسول يشهد على الكل كما يقرر القرآن ويتبع الحديث. ويحادث الرسول آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. وهو سيدهم يوم القيامة. وكل نبى غضب الله عليه إلا محمد. ولكل نبى خطيئة إلا محمد. الكل مرؤوس، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهو الرئيس. وهو مشابه للقصص القرآنى، قصص إدريس وهارون وإبراهيم وموسى. ويغلب التصوير الفنى على القصص للتحرر من الوقوع فى التشبيه كما وقع اليهود[(1)]. ويبرز الإبداع الخيالى فى قصص الأنبياء حتى يبدو محمد رئيسا لآدم ونوح فى حديث ولآدم وإدريس وموسى وعيسى وإبراهيم فى حديث آخر. لا يهم الترتيب الزمانى أو المنزلة أو الربط التاريخى بين الإسلام ومراحل الوحى السابق دون تشخيصها فى الأنبياء. ويقطع القول المباشر للسماح للإبداع على دفقات وإلا طال اللحن فى حين أن الدافع الحيوى قد توقف أو هى إبداعات متعددة متراكمة كما هو الحال فى القصص الشعبى أو لمزيد من الترويح عن النفس. ومثل الرسول مع باقى الأنبياء كرجل بنى دارا فأكملها وحسنها إلا موضع لبنة. ويتعجب الناس ويقولون لولا موضع اللبنة! وقد عرضت الأمم على الرسول يوم القيامة، كل رسول مع قومه، ثم موسى وقومه، ثم سواد عظيم وهى أمة محمد تبدو فى الأفق. يدخل الجنة منهم بغير حساب سبعون ألفا وهو رقم صغير بتعداد اليوم. وهو ما يعارض قانون الاستحقاق. ويستجاب للمسلمين فى اليهود ولا يستجاب لليهود فى المسلمين طبقا لمنطق التمثيل والاستبعاد، والاحتواء والإقصاء. وكلاهما يتبع فلسفة السؤال. وأحيانا تبدو الإشارة إلى اليهود والنصارى من منطق الهوية والاختلاف. وهو أفضل من منطق الاحتواء والإقصاء، الحاضر فى مقابل الماضى أو الهداية فى مواجهة الضلال. والتفاضل بين الأنبياء إنما يكشف فى الحقيقة تفاضلا بين الشعوب والثقافات مازال قائما حتى الآن بمنطق الصراع أو بمنطق الحوار.

---

(١) جـ٦/٧٥، جـ٨/١٣٤-١٣٥، جـ٩/١٦، جـ٦/٦٣/١٦٩/٢٣٥، جـ٩/١٣٣، جـ٦/١٠٥-١٠٧، جـ٩/١٨٣/ ١٦٠-١٦١/١٧٠، جـ٤/١٦٣-١٦٦/٢٢٦، جـ٧/١٦٣، جـ٨/١٠٦، جـ٢/٢/٧.

ويتم الربط بين محمد وموسى وإبراهيم خاصة داود وسليمان ويونس. فإبراهيم صاحب العقيدة والدين الطبيعي والباحث عن التوحيد، وموسى صاحب الشريعة وقائد الأمة. ومحمد قد جمع بين العقيدة والشريعة، التوحيد والأمة. وتنسج القصص الخيالية حول موسى حتى يبدو محمد أعظم منه واعتمادا على الإسرائيليات مثل قصة موسى والحوت والبحر والشيطان. فالقرآن نموذج لخلق الحديث. والحديث الصحيح نموذج لإبداع حديث خيالى. وقد حج آدم موسى فى قصة تثبت القضاء القدر وإنه أخطأ بقدر الله. ومحمد يرى أن كل شىء مقدر سلفا، والإنسان مازال مضغة ثم علقه بل منذ آدم الذى سن القتل. وإذا كان الرسول قد نسى فقد نسى موسى من قبل. فالإيجاب فى موسى يتجاوزه الرسول. والسلب فى الرسول يتجاوزه موسى. وفى قصة والشدق والكلاب، عرايا وشيوخ وشباب كنايات عن الكذب وعدم العمل بالعلم والزنا. وميكائيل وجبريل مع الرسول من أجل استعمال الخيال للإيحاء والتربية الخلقية. ويترحم الرسول على موسى لصبره على الأذى والرسول أكثر منه صبرا عليه. ومحمد يفوق إبراهيم فى التوحيد لأنه هو الذى أكمله وصفاه واستنبط منه الشريعة جمعا بين النظر والعمل، العقل والإرادة. إبراهيم أبو الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء. ولقد ختن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة! ويذكر الرسول حكايته مع سارة وادعاء أنها أخته حماية لها من فرعون. ويتدخل الخيال الإبداعى فى وصف إبراهيم وإيجاد دلالته. فإبراهيم هو الأصل، واضع البيت المعمور. يصلى فيه كل يوم سبعون ألف ملك. وسدرة المنتهى ورقها كآذان الفيل. فى أصلها أربعة أنهار، اثنان باطنان واثنان ظاهران، النيل والفرات فى مصر والعراق. ويمتد نسب الرسول إلى داود أسوة بالمسيح[١]. وما ينبغى لأحد تفضيل نفسه على يونس بن متى. ويذكر الرسول قصة سليمان قاضيا بين المرأتين اللتين تنازعتا أمومة طفل وقصة ابتلاء الله لثلاثة من بنى إسرائيل. والرسول مذكور فى التوراة ببعض صفاته

---

(١) هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان جـ٥/٥٦.

فى القرآن. ووقعت غزوة بدر على نموذج طالوت وجنوده فى الرواية، ثلاثمائة وعشرا من المؤمنين.

والإسراء والمعراج هو الموضوع النموذجى الذى يبدع فيه الخيال. فهو منذ بدايته مثير للخيال، ويخرج عن المألوف، ولا يسير طبقا لمجرى العادات، انتقال البدن والروح أو الروح فقط من مكة إلى القدس، ومن القدس إلى السماء. وتتعدد هذه الإبداعات فى عدة صياغات. ففى البيت بين النوم اليقظة جاء رجلان بطشت ملئ حكمة وإيمانا فشقا الرسول من النحر إلى البطن وغسلا البطن بماء زمزم ثم مُلىء حكمة إيمانا. ثم ركب دابة بيضاء، حمارا أو براقا، وصحب جبريل إلى السماء الدنيا. وقابل آدم ثم عيسى ثم يوسف ثم إدريس ثم هارون ثم موسى ثم إبراهيم دون مقياس للاختيار أو ترتيب زمانى. وتمتلئ القصة بالإخراج مثل السلام، ثم فتح أبواب السماء، والسؤال عن الطارق والصاحب. ويبدأ النقاش مع موسى الذى تبدو عليه الغيرة فيبكى من هذا الغلام الذى أتى بعده كى يدخل الجنة قبله هو أمته. وفى رواية أخرى شهيرة تم الإقلال من عدد الصلوات من خمسين إلى خمس بناء على نصيحة موسى مع قومه وتأكيدا لمنهج التجريب. ولم تكن هناك صلاة قبلها. فالقصة تمثل نوعا من الوعى التاريخى الرأسى وليس الوعى التاريخى الأفقى صعودا إلى السماء وليس تقدما فى الأرض. تصعب معرفة مقياس الانتقاء فيه. هل أولو العزم من الرسل، آدم ونوح إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، فأين آدم ونوح؟ وفى هذه الليلة عرض على الرسول الخمر واللبن فاختار اللبن. فمدح جبريل الرسول الذى هدته الفطرة وإلا لو أخذ الخمر لغوى أمته. وهو ما تعارضه الرواية. وفى السدرة أربعة أنهار: باطنان ظاهران. الظاهران النيل والفرات، والباطنان فى الجنة، ثم ثلاثة أقداح: لبن وعسل وخمر. فأخذ اللبن طبقا للفطرة دون تدخل جبريل للتأثير من الرسول أو الراوى(١). وتختلف رواية ثالثة تنقص الأقداح الثلاثة. ويتم تعظيم محمد تدريجيا. وتتحول الرواية من كلامه إلى شخصه وهو الإنسان. وبعد أن

---

(١) جـ٦/١١١، جـ٥/١٨٢، جـ٨/١٧٠، جـ٢/١٢٦-١٢٧، جـ٨/٢٢/٨٠، جـ٤/١٧٠، جـ٦/٦٢، جـ٣/ ٨٧/١٠٦، جـ٥/٩٤، جـ٨/٦٦/٩٩.

نهش ذراع الشاة تحدث أنه سيد القوم يوم القيامة يجمع الأولين والآخرين فى صعيد واحد، تدنو منهم الشمس. ويفوق آدم ونوح. وله الشفاعة وحده. وهى ليست لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. والبداية هى صورة محمد لدى أصحابه إجابة على سؤال عظيم الروم فى مدينة إيليا. أقربهم نسبا، ونبوته صدقه. يتبعه ضعفاء الناس. ويزيد أتباعه ولا يرتد أحد عنه. لا يغدر. قائم لدينه فى حرب سجال. يأمر بعبادة الله وحده. وينهى عن عبادة ما يعبد الآباء. يأمر بالصلاة والصدقة والعفاف والوفاء بالعهد وأداء الأمانة. ولم يفعل بذلك أحد غيره. لم يتهم بالكذب من قبل. وليس من آبائه ملك. فشتان ما بين هذه الصورة الواقعية الإنسانية الأخلاقية والصورة الأسطورية الكونية الخيالية فى أحاديث الإسراء والمعراج. ثم يرتبط كتاب الرسول إلى هرقل بين دعوته ودعوة الآريسين وربما الآريوسيون الموحدون بالله اتباع آريوس فى القرن الرابع الميلادى فى الإسكندرية[1].

ولم تذكر الروايات النصرانية قدر ذكرها لليهودية. ومع ذلك هناك إشارات لبعض عناصرها. فورقة بن نوفل كان امرءٍ تنصر فى الجاهلية. وكان يكتب الكتاب العربى فيكتب بالعربية من الإنجيل. مما يدل على أنه كان مترجما قبل عصر الترجمة أو كان يقرأ باليونانية ثم يترجمها إلى اللغة العربية. وأمر الرسول بالصلاة على النجاشى وقال "مات اليوم رجل صالح. فقوموا فصلوا على أخيكم". وفى رواية أخرى "استغفروا لأخيكم" بصرف النظر كيف عرف الرسول بوفاته فى نفس اليوم دون وسائل الاتصال الحديثة. وربما هو إبداع روائى. وتذكر إحدى الروايات قصة راهب فى صومعته واتهامه فى ولد امرأة وحديث الولد واعترافه بالأب الراعى مثل قصة المسيح وتبرئة أمه مريم، خيال بخيال مع ألفاظ أجنبية وربما يونانية قالها الرسول مثل "بابا بوس من أبوك"؟ كما تحث بعض الأحاديث على حسن معاملة أهل الكتاب والدعوة للإسلام بالحسنى. وقد سمى الحواريون كذلك لبياض ثيابهم وليس لحوارهم حول المسيح. وتظهر بعض التعبيرات المسيحية مثل الروح القدس. وظلت

---

(١) جـ١/٩٧-٩٨، جـ٩/١٨٤، جـ٤/١٣٣-١٣٤، جـ٧/١٣٥/١٤١-١٤٢، جـ٤/١٦٣-١٦٤، جـ٦/٢١-٢٢، جـ٨/١٤٤-١٤٥، جـ٤/٥٦-٥٧.

زينب لا تكلم الناس. وحجت مصمتة سواء كان ذلك من عمل الجاهلية أو نموذج مريم. وتؤخذ بعض أمثال المسيح مثل "أنتم ملح الأرض" تنسج على منوالها أمثال الرسول[١].

وتبدو صلة الحديث باليهودية فيما يتعلق بالشريعة العقيدة. فهناك من الشرائع اليهودية ما تواصلت فى الحديث مثل الرجم، وحد السرقة، والعين بالعين، وصوم عاشوراء، ومناسك الحج إلى البيت العتيق. كان الرجم فى الشريعة اليهودية، وكان اليهود إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وهذا هو السبب فى هلاكهم. وهذا مما دفع الرسول إلى التشدد فى تطبيق الحد "والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها". والعين بالعين والسن بالسن والقصاص إلهى. وترك الرسول صوم عاشوراء فى اليهودية على التخيير. من شاء صامه ومن شاء لم يصمه، وذلك لأن المسلمين أحق بصومه. وهو أولى بموسى منهم. وكان الحج فى الشريعة اليهودية من شعائر العرب فى الجاهلية. وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم، والمشركون يفرقون رؤوسهم، والرسول سدل ناصيته ثم فرق فيما بعد[٢]. وتكشف بعض الأحاديث عن منافسه بين العرب واليهود على أول من بنى البيت العتيق وعلى نسبة إبراهم للعرب أم لليهود. وتغيرت الشريعة اليهودية أيضا وانقلبت إلى ضدها فى الحديث مثل بناء القبور وإطراء الأنبياء والعقاب الجماعى ولبس الذهب والفضة وإتيان النساء والتحية. فقد بنى اليهود والنصارى القبور على أنبيائهم وصوروا عليها صوراً. هم شرار الخلق. كما حرم الإسلام الصور والتماثيل بناء على تجربة اليهود والنصارى. وأخرج الرسول صور إبراهيم وإسماعيل من الكعبة وفى أيديهما الأزلام. وصحح الرسول التاريخ بأنهما لم يستقسما. وأصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة لأنهم لا يستطيعون إحياء ما خلقوا. والبيت الذى فيه صور لا تدخله الملائكة حرصا على التوحيد.

---

(١) جـ٩/٣٨، جـ١٨٤/٤، جـ٥/٦٤، جـ٢/٨٠، جـ٣/٢٧٩، جـ٢/٩٢/١٠٩/١١٢/١٤٧/١٥٨، جـ٥/٢٦، جـ١٣٦/٤، جـ٥/٥٢.

(٢) جـ٥/٩٨/٩٢، جـ٦/٣٧، جـ٨/١٩٩، جـ٥/٢٩، جـ٤/٤، جـ٤/٦٩/٢٩/١١١، جـ٣/٣١، جـ٥/٩/٩١/١٢١، جـ٧/٢٠٩، جـ٤/١٧٩.

التنزيه ضد التشبيه باستثناء الرقم فى الثوب أى ما أتى من فن حياكة الثياب فى الجزيرة العربية. والغريب أن الكلب من مستلزمات الصيد وثقافة العصر عند كثير من المعاصرين. وقد كانت المعركة، معركة الأقانيم قائمة قبل ذلك بقرنين من الزمان. وكانت أحد أسباب انفصال الكنيسة الشرقية عن الكنيسة الغربية. فربما أتى الحديث هنا دفاعا عن الكنيسة الشرقية ومنها الكنيسة القبطية. كما تميز المسلمون عن اليهود فى تحريم الرسول إطراء الأنبياء "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم". وكذلك حرم الحديث لبس الذهب والفضة مع أصل قرآنى ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها﴾ كرد فعل على حب اليهود للذهب والفضة. ويرفض الحديث تصور اليهود للخلاص الجماعى والعقاب الجماعى، ويؤكد المسئولية الفردية. ويستعمل الرسول لغتهم قائلاً "لو آمن بى عشرة من اليهود لآمن بى اليهود". كما سخر الرسول من العقاب الجماعى عند اليهود عندما أحرق نبى قرية نمل بأكملها لأن نملة قرصته! وإذا كثر الخبيث انتهى الصالحون. بل إن القرآن نفسه يرد عليهم عندما قالوا إذا جامع الرجل امرأته من ورائها جاء الولد أحول بقوله ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾. كما رد الرسول عليهم عندما كان يحيونه بقولهم "السام عليكم" بقوله "وعليكم"[(1)]. ولم يقتصر رد الفعل فى الأحاديث على الشريعة اليهودية وحدها بل امتد أيضا إلى العقيدة ووقوعهم فى التجسيم والتشبيه وعبادة العجل، ولم يقدروا الله حق قدره. فقد قالت اليهود إن الله يجعل السموات على إصبع، والأرض على إصبع، ويقول أنا الملك، فنزلت آية ﴿وما قدروا لله حق قدره﴾. وقد قال اليهود إن الله خلق آدم على صورته. طوله ستون ذراعا ثم تناقص الخلق. وهو ما يشبه نظرية التطور. وتناقص حجم الإنسان من الإنسان البدائى حتى الآن وكما يقرر علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية. وأحيانا يتدخل الخيال الإبداعى لإبراز هذا التعارض بين الشريعتين، فقد نهى قومه ألا يتبعه من لم يبن بامرأته، ومن لم يرفع سقفا أو ينتظر ولادة غنم. وأمر الشمس بالاحتباس حتى فتح الله عليه. لم تأكل النار الغنائم ولكنها أكلت رؤوس الغنم الذهبية. ثم أحل الله الغنائم لما رأى

---

(1) جـ٢/١١١، جـ٦/١٣، جـ٥/٦٤/١٨٨، جـ٧/٣٣، جـ٤/١٣٨/١٥٨، جـ٧/٢١٥، جـ٨/٢١٠/٢٠٤.

ضعف الناس، وهى حكايته ضد الشرك وعبادة العجل وآية يشوع فى إيقاف الشمس والاعتراف بالضعف الإنسانى وبيان أسباب التحليل والتحريم. وبالرغم من استعمال المسلمين اليهود فى الزراعة ولهم النصف إلا أن الرسول أمر بإجلائهم عن شبه الجزيرة العربية لأن الأرض لله ورسوله(١).

وتظهر الإشارات الأخيرة إلى اليهودية والنصرانية فى علامات الساعة وشرائطها. علامات الساعة لها ما يشابهها عند اليهود. أما شرائطها فتتعلق بأحوال العرب ومستقبل الأمة. وكما يبدأ الخلق فى بداية الزمان ينتهى فى نهاية الزمان. فعلامات الساعة موجودة عند اليهود وكررها الحديث، نزول المسيح الدجال ويأجوج ومأجوج. فقد رأى الرسول نفسه فى مكة مع رجل أملح هو المسيح، ورجل جعد أعور هو المسيح الدجال. وهو تصوير فنى للحسن والقبح، للخير والشر. المسيح الدجال أعور والله ليس كذلك تصوير فنى للرعب. وينزل ابن مريم حكما مقسطا يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال أى يطبق الشريعة الإسلامية. أما حرب يأجوج ومأجوج فأنها دلالة على الفتن والهرج والقتل. وعندما ذكر الرسول أن من كل ألف تسعمائة وتسعون فى النار، جعل من يأجوج ومأجوج ألفا ومن المسلمين واحدا فقط بعد اعتراضهم على هذه القسوة. ثم يتناقص العدد إذ يشب الصغير، وتضع الحامل، والناس سكارى وما هم بسكارى. وفى رواية أخرى "يأجوج ومأجوج مثل هذه". وعقد سفيان تسعين أو مائة. والهلاك للأمة وفيها الصالحون طبقا لتصور العقاب الجماعى عند اليهود أو الإنقاذ الجماعى من خلال البقية الصالحة(٢).

أما شرائط الساعة فهى العلامات الداخلية فى العالم الإسلامى التى تنبؤ بانهياره وضياعه وهو ما سماه فلاسفة التاريخ انهيار الأمم وسقوطها. وتدل معظم هذه الشرائط على التصور المنهار للتاريخ التى تعبر عنها أحاديث الفتن ونهاية

---

(١) جـ٦/١٥٧، جـ٤/١٠٥، جـ٩/١٣٢-١٣٣، جـ٨/٦٢، جـ٣/١٨٤.

(٢) جـ٩/٤٠٣ - ٥٠جـ٧/٢٠٨ جـ٨/٥٠ جـ٩/٧٥-٧٦ جـ٤/٢٠٣ جـ٥/٢٢٣ جـ٣/١٠٧ جـ٨/١٣٧ جـ٤/١٦٨ جـ٩/٦٠ جـ٧/٦٦.

الزمان. وتضع احتمالاً واحداً، والانهيار وليس النهضة، السقوط وليس الصعود، وسيادة الجهل وليس العلم، والفتن وليس السلام، والبكاء وليس الفرح مما أثر فى الوجدان العربى الإسلامى وزرع فيه روح التشاؤم لا التفاؤل، وكان من أحد أسباب الفتور واللامبالاة التى تعرض لها الكواكبى فى "أم القرى". وحاول إيقافها الأفغانى وهو فى نضاله ضد الاستعمار. وهو التصور الذى يعيبه العلمانيون على الإسلاميين ونقد العصر الذهبى الذى فى الوراء وهم دعاة التقدم إلى الأمام. وقد تكون هذه الأحاديث التى خصص لها البخارى "كتاب الفتن" عن رفع العلم وكثرة الزلازل والهرج والمرج والقتل وكثرة المال وسيادة الرعاع تصويرا للاضطراب السياسى والاجتماعى وحال الأمة من أجل كشف الغمة[1].

وتقوم هذه الأحاديث على القدرة على التنبؤ بالمستقبل أولا من أجل إثبات صحة رؤيته لنهاية الزمان. فقد رأى أناسا من أمته غزاة فى سبيل الله يركبون البحر. ويتنبأ لأم حرام أنها منهم. فغزت وماتت عندما ركبت البحر زمان معاوية. وقد رأى الرسول هذه الرؤية وهو ينام عند زوجة صحابى تطعمه. وضحك بعد الرؤية وفيها موت. والرؤية الصادقة من علامات النبوة. كما تنبأ الرسول للحسن بن على بأنه على يديه سيتم الصلح بين فئتين من المسلمين. وقد تنبأ بشهادة بعض الصحابة بإصابة زيد بعد أن أخذ الراية ثم جعفر بن رواحة فى غزوة مؤتة. وهو نوع من الرؤية عن بعد Telepathy وقع لعمر أيضا فى الحادثة المشهورة "يا سارية، الجبل الجبل"، وتحدث عنها كثير من الصوفية وعلماء النفس. كما تنبأ الرسول بوقوع "امرأة سوداء ثائرة الرأس تخرج من المدينة". وهذه هى الأحاديث التى يتم فيها التنبؤ لصالح الأمة وليس لإنذارها بوقوع الشر وخراب الديار[2].

ويأتى حديث "خير القرون قرنى" فى المقدمة ليعلن انهيار التاريخ وسقوط الأمة واندثار العصر الذهبى الأول وفساد الزمان، ويتصدر "كتاب الفتن". فالأمة تمشى القهقرى لما أحدثته بعد الرسول، أثرة أنانيون "سحقا سحقا لمن بعدى".

---

(١) جـ٤/٢٤٢.

(٢) جـ٨/٧٨، جـ٩/٧١/٤٤، جـ٥/١٨٢، جـ٩/٢١٦.

وأطول صياغة له "خيركم قرني ثم يجيء قرن ينذرون ولا يفون، يخونون ولا يأتمنون، ويشهدون ولا يستشهدون ويظهر فيهم السمن". وهو تصوير دقيق للحالة الراهنة عند المتشائمين. هذا التصور هو الذي عبر عنه ابن خلدون في وصفه لمسار التاريخ، النهضة من البداوة إلى الحضارة ثم السقوط من الحضارة إلى البداوة من جديد. ويتكرر نفس المعنى في أحاديث أخرى مثل "لا يأتي زمان إلا بعده أشر منه" أو "من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء"(1).

وأكثر الأحاديث في وقوع الخراب. إذ تقع الفتن خلال البيوت كوقع القطر. فهي أقرب إلى الفتن الداخلية وخراب النفوس. يتقارب الزمان، وينقص العمل، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج. الفتنة في قلة العمل والرزق والبخل وشيوع الاضطراب ووقوع الفتن. ولا تقوم الساعة قبل أن تقتتل فئتان عظيمتان مما يدل على الفساد في الأرض على أيدي دجالين كذابين يزعم كل منهم أنه رسول، حالة الاقتتال بين المسلمين التي كانت سائدة في كل عصر منذ الفتنة الأولى حتى الاقتتال في أفغانستان والحرب بين العراق وإيران. ولم تقم الساعة. يرفع العلم، وتكثر الزلازل، ويتطاول الناس في البنيان، وتهلك الأمة على أيدي أغلمة سفهاء، وتخصص رواية أخرى "من قريش" مما يتناقض مع حديث "الأئمة في قريش" وكل أحاديث فضل قريش. يرفع العلم، ويسود الجهل، ويكثر الهرج والقتل، وينتشر الزنا وشرب الخمر، ويمشي الرجل الواحد تتبعه أربعون امرأة من قلة الرجال وكثرة النساء ومن انتشار الجنس. ويكثر المال، ويتطاول الرعاع حتى أنه إذا أراد أحد أن يتصدق فلا يجد من يأخذها وكأن الرسول يتنبأ بثروة النفط وشيوخه فالخشية ليست من الفقر بل من الغنى وبسط الدنيا كما بسطت على السابقين، واللهو عن الدين. لا يخشى على الأمة من الشرب ولكن المنافسة على الدنيا أي القوة والثروة التي تجتمع في أيدي الرعاع، وتحول الخلافة إلى ملك عضود. ويتنبأ الرسول أن يأتي وقت يكون في ملء كف الرجل ذهب وفضة وفي يوم القيامة لا يرى إلا جهنم. ويتخذ الناس الأنماط أي الفراش الوثير، ويستعجلون

(1) جـ٩/٥٨-٧٧، جـ٨/١٧٦، جـ٢/١١٥، جـ٩/٦١.

الدنيا بعد طلب الدعاء للناس بالتوسيع عليهم مثل الفرس والروم. تستعجل الناس وراثة الإمبراطورتين القديمتين وهما فى طريق الزوال. فقد هلك قيصر ولا قيصر بعده، وهلك كسرى ولا كسرى بعده. وتؤخذ الكنوز فى سبيل الله. وهو ما تحقق بالفعل قديما وما قد يتحقق حديثا بانهيار معسكر الشرق وتأزم معسكر الغرب. وقد تنبأ القرآن من قبل بغلبة الروم بعد هزيمتهم أمام الفرس ﴿الم غلبت الروم فى أدنى. وهم من بعد غلبهم سيغلبون، فى بضع سنين، لله الأمر من قبل ومن بعد﴾[١].

وتظهر الفتن من المشرق. ففيه تقع الزلازل والفتن ويطلع قرنا الشيطان. فماذا يعنى المشرق؟ فارس والشيعة؟ هل هو الشرق حاليا صاحب النهضة الصناعية؟ وماذا عن الغرب وفتنه من استعمار وسيطرة وهيمنة ورأسمالية وعنصرية وحرب عدوان؟ وتخرج النار من أرض الحجاز ربما آبار النفط وشعلها الملتهبة، وربما الفساد والنفاق مجازاً. ويكتفى الرسول بالتحذير والتنبيه "أنا النذير العريان لجيش أتى ليهلك القوم"، "ويل للعرب من شر قد اقترب". يكتفى الرسول بالحزن من ضحك الأمة والأولى لها أن تبكى "يا أمة محمد لو تعلمون لبكيتم كثيرا ولضحكتم قليلا". ويكتفى بمنعهم من الحوض[٢]. ومعظمها تدل على روح اليأس والتشاؤم والإنذار بالخراب، ربما من دوائر المعارضة السياسية كالشيعة مع استبعاد أحاديث المهدى المنتظر، والنصر، وملء الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا والذى عقد له ابن خلدون أكبر فصوله[٣].

ويبدو الخيال الإبداعى ليس فقط فى قصص الأنبياء والوعى التاريخى بل أيضا فى أمور العباد وخلق عالم علوى، عالم الملائكة والشياطين والجنة والنار والمعجزات والطب النبوى والسحر وكأن الوعى بالماضى بتراث الأنبياء قد طغى على الوعى بالحاضر، وأن الصورة الفنية أصبحت بديلا عن العالم الواقعى. إذ تكثر

---

(١) جـ٩/٦٠/٦١/٧٤، جـ٨/١٧، جـ٧/٤٧-٤٨، جـ٨/٨٢/١١١-١١٣، جـ٤/٢٤٠/٧٧، جـ٧/٢٨/٣٨، جـ٤/٢٤٧، جـ٦/١٤٣.

(٢) جـ٩/٦٠/٦١/٧٤، جـ٨/١٦١/١٤٨-١٥١، جـ٤/١٠٠.

(٣) قارن ذلك بكتاباتنا حول التحقيب الثلاثى لمسار التاريخ: سبعة قرون أولى ازدهار، وسبعة قرون ثانية توقف، وسبعة قرون ثالثة عود إلى الازدهار بدأت منذ قرنين من الزمان.

هذه الصور الفنية فى تخيل الموت والحياة بعد الموت قياسا للغائب على الشاهد. وقد يكون ذلك أحد معانى "بدأ الخلق" أى ما بعد الخلق. ويبدو الخيال الإبداعى كالعادة فى الرواية أكثر منه فى القول المباشر لأن الرواية وصف سياق. وجانب الإبداع فيها أكبر من جانب النقل مثل الصوت الذى سمعه الرسول يؤذن له بالصلاة فصلى ولم يتوضأ، وأن الرسول تنام عينه ولا ينام قلبه[1].

ولا ترد الملائكة والشياطين فى حديث واحد ربما لصعوبة الجمع بينهما فى عمل واحد، فهما مفهومان متضادان، ولكن يرد كل منهما فى أحاديث منفصلة. ترد الملائكة على الأرض وفى السماء، فالملك هو الذى يجعل الوحى يأتى فى صورة صلصلة جرس أو رجل يتكلم. وفى الأحاديث يرد خاصة أثناء الصلاة "إذا أمن الإمام فأمنوا فإن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه". وتقول الملائكة فى السماء "آمين". وتؤمن الملائكة بعد قول المصلى بسم الله الرحمن الرحيم. وتصلى مع صلاته وكأن الاتفاق عرض محض لا دور للإنسان فيه ومن ثم لا يستحق المغفرة. وتدعو الملائكة بالرحمة لكل مصلى طالما أنه فى انتظار الصلاة. ويتدخل الملائكة فى موضع ثان أثناء الاعتدال من الركوع "بضعة وثلاثون ملكا يبتدرون أيهم يكتب "ربنا لله الحمد" التى صدرت تلقائيا من أحد المصلين فسنها الرسول، وأعجبت بها الملائكة وكررتها والناس قيام تصلى عليه الملائكة فى السماء. كما تحضر الملائكة لحضور الذكر من الإمام يوم الجمعة. وتتدخل الملائكة فى الموت بالرغم من اعتراض المسلمين على عذاب القبر. فهى تظل الشهيد سواء كان عليه بكاء أم لا، وتهبط إلى القبر لسؤال الميت، وتعمل فى السماء والأرض. إذ تضرب بأجنحتها فى السماء، وتطوف بالطرقات تلمس أهل الذكر، فيسألون ربهم. وهو حديث طويل[2].

ويرد ذكر الشيطان أكثر من الملاك أثناء الصلاة والآذان وسماع القرآن. ويتعامل مع الجسد والذهن. ويسير فى الطرقات أثناء الليل. لذلك يستحسن إطفاء

---

(١) جـ١/٢١٧، جـ٢/٦٧، جـ٤/٢٣٦، جـ٤/١٣٦.

(٢) جـ٤/٢٤٢.

الأنوار ليلا لدرء الشياطين. فحضوره أكثر من حضور الملاك. وفعله أكثر تأثيراً. فالشر أقوى من الخير من أجل التحذير والتنبيه. وتدخل الشياطين كالعادة فى الرواية أكثر منها فى القول المباشر ولسهولة اللجوء إلى القوى الغيبية فى التأثير فى التخويف. فالملاك والشيطان صورتان مجازيتان للترغيب والترهيب، وإعداد النفس لفعل الأوامر وتجنب النواهى خاصة ولو كانا حاضرين فى الثقافة الشعبية العربية قبل نزول الوحى. تتسرب الشياطين الصلاة على الرسول إذ أن قدراته تجعله فعالا حتى على الرسول الذى يحرسه جبريل. كما أوحى إليه فى القرآن الآيات الشيطانية. والصلاة خير وسيلة لطرد الشيطان "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم ثلاث عقد إذا نام يستيقظ ويتوضأ ويصلى فتنحل العقد". وتفصل رواية أخرى هذه العقد الثلاث. إذ يعقد الشيطان على قفا الإنسان إذا نام ثلاث عقد. إذا ذكر الله انحلت عقدة، وإذا توضأ انحلت الثانية، وإذا صلى انحلت الثالثة ونشط الإنسان، تصويرا للأثر النفسى الجسمى للوضوء والصلاة على الإنسان وكأن الشيطان لا يظهر إلا إذا غاب الإنسان عن الوعى. فالشيطان صورة مجازية للغفلة. وقد حيل بين الشياطين وسماع القران. فالضدان لا يجتمعان. وإذا ما أذن للصلاة غادر الشيطان وله ظراط حتى يشوش عليه! والرؤيا الصادقة من الله، والحلم من الشيطان. ويتعامل الشيطان مع الجسد، يبول فى أذن الإنسان، ويطعنه فى جنبيه إلا عيسى بن مريم الذى وقاه الله شره. والتثاوب من الشيطان بصرف النظر عن التفسير النفسى والفسيولوجى للحلم والتثاوب "إذا حلم الإنسان حلما سيئا فليبصق على يساره اتقاء من الشيطان" بصرف النظر عن قواعد الرعاية الصحية. فلا تفل القذارة إلا القذارة. واليسار مكانها واليمين مكانها الطهارة. وهو الذى يدفع الإنسان إلى الكفر والتساؤل عن الخلق حتى يمتد السؤال إلى خلق الخالق. فالفلسفة والكلام إذن شيطانان بالسؤال عن العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة الأولى. يحاور الشيطان أبى هريرة كما يحاور المسيح فى الإنجيل. ولا يسير الشيطان ليلا. لذلك يستحسن إمساك الصبيان لأن الشيطان لا يفتح بابا مغلقا وكأنه غير قادر على ذلك وهو الذى يقطع صلاة الرسول، وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية من تخويف

الأطفال بالشياطين لمنع خروجهم ليلا. ويكفى للاتقاء منه التعوذ بالله. "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم". بها دواء كل شيء وكأن الشيطان هزيل إلى هذا الحد يخاف من القول أو مؤمن يخاف من الله[1].

ويقرن بالشياطين الجن وإبليس. إذ يدخل الجن مع الإنس، ويسجدون مع الرسول والمشركين لإثارة الخيال. ويفسر الرسول الكهان بالجن الذى يضع فى آذان وليه قر الدجاجة فيخلطون فيها أكثر من مائة كذبة. وأراد عفريت من الجن تفلّت على الرسول ليقطع صلاته فمكنه الله منه. وأراد ربطه إلى سارية المسجد ينظر إليه المصلون فى الصباح. ويطعم الجن العظام والروث. لذلك لا يجوز الاستنجاء بهما مع تغير العصر واستعمال الماء أو الورق الصحى. وهو تناقض فى تصور الجن الذى يستمع إلى القرآن ويعجب به ويهتدى بفضله، ولكنه أقرب إلى التصورات الشعبية الذى يجعله أقرب إلى الشياطين. أما إبليس فقد ظهر يوم أحد، وهو الذى غوى المسلمين بالعصيان. فأين كان يوم بدر؟ قتله المسلمون من أجل انتصار الحق على الباطل. فهل يعنى ذلك أنه لم يعد موجوداً؟[2].

وإذا لم تقرن الملائكة والشياطين فى حديث واحد فقد قرنت الجنة والنار فى عديد منها. وتوصف الجنة والنار فى الرواية، نعيم الجنة وعذاب النار تفصيلا. وتعتمد الرواية على صور القرآن كنموذج للإبداع لأخذ غطاء الشرعية فى الصورة، والمصداقية فى التعبير. وقد أرى الرسول الجنة والنار وهو يصلى. وفى القبور يراهما الموتى فى عرض الحائط وكأنها شاشة عرض. ولا يدخل أحد من أهل الجنة إلا أرى مقعده من النار. والعكس أيضا صحيح طبقا لجدل السلب والإيجاب. ويدخل أهل النار مع أهل الجنة لغلبة الخير على الشر ويسميهم أهل الجنة أهل الجنتين[3]. وتذكر الجنة بمفردها فى القول المباشر وفى الرواية على حد سواء.

---

(١) جـ١/١٩١/١٩٥، جـ٢/٨١/٦٥-٦٦، جـ٤/١٤٨، جـ٦/١٩٩، جـ٢/٨٤/٨٧، جـ٨/٤٨، جـ٤/١٥٢-١٥٣، جـ٨/٦١، جـ٩/٩٢، جـ٤/١٤٩، جـ٥/١٢٥، جـ٤/١٥١.

(٢) جـ٢/٥١، جـ٨/٥٨، جـ٦/١٥٦، جـ٥/٥٩، جـ٤/١٥٢، جـ٨/١٧١.

(٣) جـ٤/١٤١-١٤٢/١٤٦، جـ٢/١٢/٤٧، جـ١/١١٨/١٩٠، جـ١/١٤٣، جـ٨/١٤٦/١٤٣.

وهى تعويض نفسى للأم إذا ما فقدت طفلها أو للطفل اليتيم الأم. فإبراهيم له مرضع فى الجنة. فهو فى الفردوس الأعلى تطيبا للخاطر. وبشر بها الرسول عمر وعثمان. والرسول جالس ورجلاه مدليان فى بئر. وفعل عمر مثله ثم عثمان. وهو إخراج أدبى وفنى. ماء البئر صورة من أنهار الجنة. ويقوم الوصف على المبالغات لإثارة الخيال والتشويق. وهى جنان كثيرة أفضلها جنة الفردوس. وفيها شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها، قياسا للمكان بالزمان. رآها الرسول وهو يصلى. وتناول منها عنقودا ولو أخذه لأكل منه ما بقيت الدنيا. ويمسك الله الأرض بيد، والخبز بيده الأخرى نزلاً لأهل الجنة. كما يضع الإنسان خبزته فى السفر. وتوجد زراعة فى الجنة رمزا للخضرة والحياة والنماء[١]. أما النار فقد رأى الرسول جهنم يحطم بعضها بعضا فى صلاة الكسوف قرنا باللون الأحمر فى النار والشمس. وكل بنى آدم تأكله النار إلا مكان السجود. فالإيمان أقوى من النار. والقرينة أيضا لون سواد بقعة الجبهة وسواد دخان النار، فى حين تحرق النار من يأمر بالمعروف ولا يأتيه وينهى عن المنكر ويفعله تعبيراً عن الأحكام الشرعية بالصورة الفنية[٢].

وتذكر الأحاديث فتنة القبور أكثر من فتنة المسيح الدجال لامتحان المسلمين فى القبور. ويأكل المؤمنون من زائدة كبد الثور يوم القيامة سبعون ألفا مما يدل على حجم الحوت وربما للتقوية الجنسية كما هو الحال فى الثقافة الشعبية. وعندما أخبر الرسول أن الناس يمشون عرايا اعترضت عائشة بنظر الرجال والنساء بعضهم لبعض إحساسا منها كامرأة مع أن الأمر أهم من أن يشغل الناس ذلك كما أجاب الرسول. وتنتظر الحور العين المقصورات فى الخيام، عيون سوداء. وهى صورة للمرأة القابعة فى الدار التى تنتظر إعطاء الرجل المتعة. والعيون السود مقياس للجمال العربى[٣].

---

(١) جـ٢/٦٩/٨٢، جـ٢/٢٥، جـ٣/١٤٣، جـ٤/٢٤، جـ٣/٣، جـ/١٤٤/١٤٧، جـ٨/١٤٤/١٤٢، جـ١/١٩٠، جـ٨/١٣٥.

(٢) جـ١/١٩٠/٢٠٤-٢٠٥.

(٣) جـ٢/١٣، جـ٣/١٣٥، جـ٨/١٣٦.

ثم تأتى أحاديث المعجزات، معجزات الطعام والشراب أسوة بالمسيح وحديثه مع النباتات، ثم معجزات الطبيعة والحيوان والمعجزات للأصدقاء وضد الأعداء. وعادة ما تكثر المعجزات فى الرواية وليس فى القول المباشر. فهى مناط الإبداع وانطلاق الخيال مثل معجزة أم سليم، مرة رواية ومرة قولاً مباشراً. كان عند أم سليم قصعة طعام لا تكاد تكفى لواحد فأصبحت وليمة دعا إليها الرسول الناس عشرا عشرا على ثلاث دفعات وتبقى منها الكثير. كما بارك الرسول حفنة من تمر وأكل منها الناس وما تبقى يكفى إلى يوم الدين. وبارك تمراً آخر تكاثر حتى يدفع صاحبه دينه فأكل منه الجميع وشبعوا وفاضت البيادر. كما بارك النخل حتى أثمر. وأكل الناس حوتاً صادوه من البحر ثمانية عشر ليلة ولم ينتهى. وكان مع رجل صاع من طعام عجنه واشترى شاة وشوى سواد البطن وأكل الناس بالمئات وفضل أكثر مما كان. وأكل الرسول عند جابر ونام وبارك الله فى نخله وفاض. ويبدو أن معجزة تكاثر الخبز من المعجزات النمطية فى الأدبيات السامية عرفها كل الأنبياء، وليس الرسول بأقل منهم. وهى معجزة ومصلحة شخصية فى آن واحد لصاحب الطعام والنخل. وقد سبح الطعام بين يديه. وهناك معجزة الماء وزيادته ووفرته. فقد نزل المطر بعد الاستسقاء فى الخطبة يوم الجمعة بعد أن شكى أعرابى لجوع العيال فثار السحاب مثل الجبال والمطر يتساقط على لحية الرسول. كما مسح العزلاوين فامتلأ بالماء وشرب أربعون رجلاً وملأ كل منهم قربته وظنته امرأة سحرا. ففى ذهنها لا فرق بين السحر والمعجزة(1). ونبع الماء من بين يديه حتى توضأ الجميع، ثمانون رجلا. ولو كانوا مائة ألف لكفاهم. وهو إحساس نفسى بالشبع عند حضور الحبيب ومشاهدة الغالى. وإذا امتلأت النفس امتلأ البطن. وبصق الرسول فى البئر فامتلأ وشرب الناس، لا فرق بين ماء وبصاق، ولا مراعاة لقواعد الصحة والنظافة. ووضع يده فى الماء ففار من بين أصابعه كالعيون، وتوضأ المصلون، وشرب حوالى ألف وأربعمائة. وفى رواية أن الرسول شمر وصلى ركعتين

(1) جـ٧/١٠٥، جـ٤/٢٣٥، جـ٧/٨٩/١٠٥، جـ٣/٢١٤، جـ٤/١٧، جـ٣/١٥٤، جـ٥/١٣٩، جـ٥/٢١١، جـ٤/٩٠، جـ٨/١٧٥، جـ٧/١٠٣، جـ٤/٢٣٥، جـ٢/١٥-١٦/٣٥-٣٧، جـ٤/٢٣٣، جـ٥/١٥٦-١٥٧، جـ٨/٣٠/٩٢.

إلى العنزة فسار الدواب والناس من بين يديه وراء العنزة وشرب حوالى ألف وأربعمائة. وهناك معجزات أخرى طبيعية مثل انشقاق القمر. فقد انشق القمر على عهد رسول الله شقتين فقال النبى "اشهدوا". وقد اعتبرت عائشة كسوف الشمس آية. وهو ما يعارض أحاديث أخرى تمنع انشقاق القمر بل والقرآن نفسه. وقد طلب من الرسول أن يرى آية فأراهم انشقاق القمر. وسأل أهل مكة الرسول آية فأراهم انشقاق القمر فرأوا حراء بينهما. ودعا الرسول على الفارس الذى لحق به وبأبى بكر أثناء الهجرة فصرعه الفرس. وإذا كانت الملائكة قد نزلت وحاربت مع الرسول فى غزوة بدر فأين كانت فى أحد؟ ولماذا تركت المسلمين وإبليس يغوى رماة النبال حتى ينهزموا؟ وقد حن جذع النخلة إلى الرسول وأصدر صوتا فمسح عليه الرسول فسكت. وربما كان من اهتزاز الريح وأسكنه الرسول بيديه. وقد عاقب الرسول المرتد فأماته الله ولفظته الأرض. وغرف الرسول من رداء أبى هريرة وضمه إلى صدره فلم ينس أبو هريرة حديثه قط. وصورة الرسول فى القرآن أنه يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق. وصورته مع نفسه أنه ما هو إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد. ولم يمنع القرآن المعجزات إلا لأن الأولين قد كذبوا بها. وقد طلب الناس من الرسول المعجزات فرد عليهم القرآن ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكن لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار تفجيرا أو تسقط السماء علينا كما زعمت كسفا أو تأتى بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نرقى لرقيك حتى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه. قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾. لذلك جعل الأصوليون من أحد شروط التواتر الاتفاق مع الحس والعقل ومجرى العادات لاستبعاد روايات المعجزات لأنها لا ضرورة لها فى التشريع[1].

وهناك معجزات طبية للرسول، انتقالا من المعجزة إلى الطب النبوى. فقد بصق الرسول فى عينى علىَ فتبرأ حتى لا يتخلف عن غزوة خيبر. ثم أعطاه الراية ليفتح الله على يديه الأرض. وأخرج عبد الله بن أبى من قبره ونفث فيه من ريقه

(١) جـ٤/٢٥١، جـ٥/٦٢/٧٩/١٠٣، جـ٤/٢٣٧/١٤٦/٢٥٣، جـ٩/١١٦، جـ٧/٤٨.

وألبسه قميصه. ففى الثقافة الشعبية الشفاء من ريق الرسول وربما بعث الموتى. ومسح الرسول رجلا به وجع فضاعت الشكوى. ومسح على رأس الأخ ودعا له بالبركة ثم توضأ وشرب الأخ الصحابى من وضوئه[1]. وهناك بين المعجزات والطب النبوى التبرك بالرسول. فقد وضعت الأم مولودا فى المدينة فأتت به الرسول فدعا بتمرة ومضغها ثم تفل فيه فكان أول شىء دخل فى جوفه ريق الرسول. ثم حنكه بتمرة ودعا له وبرك عليه فكان أول مولود فى الإسلام. فهل يستطيع الرضيع أن يبلع تمرا حتى ولو كان ممضوغا بريق الرسول؟ بل إن الرسول كان يداوى نفسه ويبارك نفسه. فكان عندما ينام يضطجع وينفث فى يده ويقرأ بالمعوذات ويمسح بها جسده. وكان الناس يفعلون نفس الشىء بالنسبة لنخام الرسول. إذ تذكر الرواية "ما تنخم الرسول نخامة إلا وقعت فى كف رجل منهم يدلك بها وجهه وجلده[2]".

والطب النبوى بين الطب العلمى والمعجزة مثل شرب أبوال الإبل للصحة والسمنة، وشرب اللبن بعد مسح الضرع وإزالة ما عليه من تراب وقش دون غليه، وشرب الرسول من ماء وضوئه ربما لندرة المياه وتجنب الفاقد دون أخذ فى الاعتبار المضمضة والاستنشاق. وقد رمى قتلى بدر ومن بينهم أبو جهل عتبة وأمية فى البئر دون رعاية لمياه الشرب. وطلب الرسول إخراج الفأرة من السمن وما حولها وأكل الباقى[3]. وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الوصفات الشعبية وممارسات الطب التقليدى مثل الدواء بأبوال الإبل. وهو ما كان متوافرا من مواد عضوية فى البيئة الصحراوية. وكذلك الشفاء بحبة البركة والعود الهندى بها سبعة أشفية والتلبينة نوع من الطبخة الشعبية شفاء للناس. وثلاثة فيها شفاء: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار. وقد أثبتت التجربة أن شربة عسل تزيد الإسهال ولكن الرسول يصدق والبطن تكذب. وأحيانا ينهى الرسول عن الكى. ومن لا يكتوى

---

(١) جـ٤/٥٨، جـ٥/٢٢-٧١/٢٣، جـ٢/٩٦-٩٧، جـ٥/١١٨، جـ٧/٨٥، جـ٨/٩٤، جـ٣/٨٠.

(٢) جـ٧/١٠٨، جـ٥/٧٩، جـ٨/٨٧، جـ٨/٥٤، جـ٢/٢٥٤.

(٣) جـ٤/٧٥، جـ٥/٤، جـ٧/١٤٣، جـ٥/٥٧، جـ٧/١٢٦.

يدخل الجنة بغير حساب، ربما لسبب طبى أو لدلالته الدينية. فالنار عقاب للآخرة وليست علاج الدنيا بالرغم من وسائل التعقيم بالغليان. والحمى من نار جهنم تشبيه أكثر منه تشخيصا أو علاجا. وأحيانا تتفق بعض المبادئ العامة مع الطب العلمى مثل أن لكل داء دواء، والطاعون وضروة "الكرنتينة" حتى لا تنتقل العدوى[1]. وهناك بعض وسائل العلاج أقرب إلى الطب النفسى منها إلى الطب العلمى مثل أن الله يكفر عن آلام الشوكة، وأن علاج الصرع إما بالصبر ثم الجنة أو الدعوة له بالشفاء. وقد أوصى الرسول عائشة بالتكبير والتسبيح والحمد لكل منها ثلاثون مرة عندما طلبت خادما تقوية لروحها المعنوية على أعباء المنزل. المهم ألا يتمنى الإنسان الموت لضر أصابه، فالحياة أولى من الموت[2].

وأحيانا يتجاوز الطب النفسى إلى السحر والحسد، فعن عائشة أن النبى قد سحر حتى ليخيل إليه أنه صنع شيئا ولم يصنعه. والنساء مولعات بالسحر والتفسير الغيبى لظواهر الطبيعة. وهو أقرب إلى السهو وليس سحرا. بل ظنت عائشة أن هناك من عمل عملا للرسول، مشط ومشاقه وجف طلعة مدفونة فى بئر، نخلها كأنها رؤوس الشياطين. فلما استخرجت شفى الرسول وردم البئر. فالعمل مطبوب كما طبه لبيد بن درهم. وقد يكون علاج السحر كل يوم سبع ثمرات عجو، وهو نفس العلاج للسم، وسحر الكلام هو السحر المقبول "إن من البيان لسحرا"[3]. ويرتبط بالسحر الحسد والعين. فالعين حق عند الرسول ولكن الحماية منها ليس بالوشم الذى نهى عنه. كما نهى عن الرقية والطيرة والفأل والكهان والتعويذة. وكلها من عادات العرب وطرق التعرف على المستقبل. ويمكن إماطة الأذى عن المولود بالعقيقة وإهراق الدم. ومع ذلك يقال "الشؤم فى ثلاث: المرأة والدار والدابة". وهى مقومات الحياة فى الجاهلية[4].

---

(١) جـ٧/١٥٩/١٦٣/١٧٤.

(٢) جـ٧/١٤٥/١٥٠/١٧١، جـ٨/٨٧، جـ٧/١٥٦.

(٣) جـ٤/١٢٣/١٤٨، جـ٨/١٠٣، جـ٧/١٠٤/٧٧/١٧١.

(٤) جـ٧/٢١٤/١٧١/١٧٤/١٠٩/١٧٩.

سابعا: الواقع والمثال.

بالرغم من التحول من نقد السند إلى نقد المتن قد يكشف بوضع تاريخى الحديث وارتباطه بالبيئة العربية مع قدر كبير من الخيال الإبداعى فإن سؤال الماهية يظل قائما: ماذا يبقى من الحديث بعد إثبات تاريخيته؟ فالمعنى واضح بالرغم من اختلاف الصيغ. والمعنى هو القصد وليس اللفظ، الماهية وليس الواقعة الحاملة لها. والماهيات مستقلة عن الواقع فى الظاهريات المعاصرة. المعنى يقين واللفظ ظن. ما قد يضيع من استقلال المعنى عن اللفظ هى جوامع الكلم والحديث باعتباره جزءاً من تاريخ الأدب والأمثال العربية[1]. وفى هذه الحالة إبداع المعانى باعتبارها ماهيات مستقلة تعبر عن ماهية الحديث حتى ولو لم يكن واقعا تاريخيا. وهو السؤال المعروف عند المجددين المعاصرين عن روح الإسلام التى تبقى بالرغم من كل شىء لأنها ليس فى الزمن بل فى الروح والواقع والتاريخ، فى الإنسان والطبيعة والمجتمع. وهى روح التنوير الذى يعتز به الغرب والذى أعجب به العلمانيون بعد نقله وترجمته منذ القرن الماضى واعتبار الغرب نموذجا للتحديث. وهو صاحب المعيار المزدوج. فهو يطبق مثل التنوير داخل الغرب ويخرقها خارج الغرب بناء على المركزية الأوروبية[2].

وتتجلى هذه الماهية فى النظر وتوجيه الشعور نحو البداهة. "الصلاة أمامك". وقبل النظر يأتى الشك. فالشك واجب على المسلم، وهو أساس النظر كما قال المعتزلة "نحن أحق بالشك من إبراهيم". كما قد يبدو النظر فى القياس كنظر منظم مثل قياس الحج بدلا من الأم على قضاء الدين عنها. وقد يأخذ القياس شكلا تساؤليا تجريبيا حتى يستطيع السائل أن يقيس بنفسه بناء على تجربته الخاصة. فولادة ابن أسود من أب أقل سوادا مثل ولادة جمل أصفر من جمل أحمر فلعل عرقا نزع الحالتين. وقد يأخذ شكل استفهام بديهى مثل شرح "ناقصات عقل ودين"

---

(١) جـ٥/١٣٧.

(٢) انظر نقدنا لحدود التنوير فى لسنج: تربية الجنس البشرى، المقدمة، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

بأن نقص العقل مثل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، ونقص دينها مثل عدم صلاتها وهى حائض. وقد يأخذ شكلا حواريا مع الصحابة مثل الذى قاتل وجاهد وجعله الرسول من أهل النار شدا للانتباه حتى ارتاب المسلمون فيما يسمعون. ثم أبان لهم الرسول السبب أنه انتحر. وكان عمر بن الخطاب يحسن استعمال هذا الجانب العقلى البديهى، يدرك عقله ما ينزل به الوحى حتى لقد أدرك وفاة الرسول بعد نزول آية ﴿إذا جاء نصر الله والفتح﴾. لذلك قال عنه الرسول "أنه قد كان فيما مضى قبلكم محدثون وأنه إن كان فى أمتى هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب". لذلك أيضا كان العقل شرط التكليف، وليس على المجنون أو الصبى حرج. لذلك حرمت الخمر بسبب السكر، وهو ذهاب العقل. فالخمر ما خامر العقل. وأنواعها خمسة: العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير. ويجوز الشراب دون التخمير قبل أن تظهر فيه الفقاقيع. فكل شراب مسكر فهو حرام كيفا أو كماً. ولم تكن باقى الأنواع معروفة مثل الأرز وغيره ولكن تعرف قياسا. وكانت الخادم تنقع للرسول التمر. ورخص الرسول ذلك فى الأوعية والظروف بعد النهى. ثم نهى الأنصار عن الظروف ثم رضى فى الجر غير المزفت. وصرح بتخمير اللبن كى يصبح لبنا زبادياً[1].

وفى نفس الوقت الذى تقوم فيه الماهية على العقل والنظر تتجه نحو العمل والفاعلية والتأثير على العقل النظرى ثم العقل العملى. لذلك ارتبط الإيمان بالعمل. فلا يزنى الزانى ولا يشرب الخمر ولا يسرق وهو مؤمن. وهذا هو شرط الاستحقاق. فحق الله على العباد عبادته، وحق العباد على الله ألا يعذبهم. ولم يحب الرسول أن يبشر الناس بذلك حتى لا يتكلوا! إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة أمام الناس وهو من أهل النار، والعكس صحيح أيضا لأن العمل الكامل الشامل الكلى هو المقياس، وليس عمل الجهاد ثم الانتحار. والعمل يضم العمل اليدوى المنتج حتى ولو كان حمل حطب على الظهر حتى لا يسأل الناس أعطوه أو منعوه. وليس أفضل من الطعام من عمل اليد. والعمل كلمة طيبة. فالكلمة تؤدى إلى النور ويكون فيها

---

(١) جـ٢/٢٠١، جـ٦/٣٩، جـ٣/٢٣، جـ٨/١٧٧، جـ٧/٦٨-٦٩، جـ١/٨٣، جـ٤/٨٨/٢٤٨، جـ٤/٢١١، جـ٤/٢٠٤-٢٠٥، جـ٧/١٣٦-١٣٩/١٤١.

أبعد من المشرق. ومن هنا أتيت كراهية السؤال فى موضوعات لا ينتج عنها أثر عملى، موضوعات نظرية خالصة أو خاصة لا قيمة لها للناس أو إخبارية لا دلالة لها. "كره الله قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال". وكان الرسول يضيق من كثرة السؤال ويكرهه ويغضب له مثل سؤاله عن أب أحد من الناس أو راحلته. وهى المناسبة التى نزلت فيها آية ﴿لا تسألوا عن أشياء أن تبدلكم تسؤكم﴾، أو سؤال عن اللقطة وضالة الإبل أو الغنم، السؤال المركب الذى لا يكتفى بمرة واحدة أى بالإلحاح فى السؤال. كما كره الرسول سؤال رجل إذا وجد امرأته مع رجل أيقتله أم يأتى بشهداء أربعة. حينئذ نزلت آية الملاعنة للإجابة بدلا عن الرسول ورفع الحرج عنه. وأحيانا يكون من الأفضل التوقف عن الإجابة مثل السؤال عن الروح لأن الموضوع نظرى خالص لا ينتج عن أثر عملى، ومثل السؤال عن الساعة والإجابة ليس بتحديد الوقت بل بالاستعداد لها. والفعل يكون طبقا للقدرة ودون حرج. إذ يبايع الناس الرسول على السمع والطاعة فيما استطاعوا. والاستطاعة لفظ اعتزالى. وشرط الفعل النية، "إنما الأعمال بالنيات". وليس المهم الشىء بل النية منه، صدقة أم هدية. وليس المهم الشعائر بل التقوى، ويمكن للعمل أن يكون أحد مظاهر الترابط الاجتماعى مثل الصلاة والصيام والحج نيابة عن الأقرباء[1].

والعقل النظرى والعقل العملى كلاهما بعدان فى الطبيعة الإنسانية، فالطبيعة معطى يجتمع فيه المثال والواقع. وتعنى الطبيعة أولا الكون وقوانينه واستقرارها وثباتها واطرداها. الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد أو لحياته بالرغم من روايات أخرى ترى حدوث الكسوف والخسوف كآيات أو بناء على دعوات. وتعنى الطبيعة أيضا الأرض والماء والزرع والنماء. وكان الرسول إذا رأى مخيلة فى السماء تغير وجهه. فإذا سقط المطر سرى عنه وهو فى بيئة صحراوية حياتها المطر. لذلك نشأت صلاة الاستسقاء قبل الوحى واستمرت بعده.

(١) جـ٧/١٣٦، جـ٤/٣٥، جـ٥/١٦٩، جـ٣/٧٤-٧٥، جـ٨/١٢٥/١٢٤، جـ٣/١٦٥، جـ١/٣٤، جـ٦/٩٨، جـ٩/١١٧، جـ٦/١٢٥/١٢٧، جـ٥/١٤، جـ٩/٨١، جـ٦/١٠٩، جـ٩/٩٦/٢٩، جـ٢/٨٠٢، جـ٢/١٥٨، جـ٨/١٧٧، جـ٧/٦١.

ولا يمنع فضل الماء ليمنع فضل الكلأ. وتوضع جريدة خضراء على القبر للرحمة طالما هى خضراء. والطبيعة لا فاقد فيها. والمسلم يؤجر على كل شىء ينفعه إلا شىء يجعله فى التراب. ويمكن الانتفاع بجلود الجيفة وشحومها. وقد نهى الرسول عن كسر أفواه الأوانى للشرب منها وليس كما يفعل الأعراب فى الصحراء لكسر الأنابيب للشرب منها حتى ولو تسرب الماء إلى الرمال. وكان الرسول يحب الطعام وينهش اللحم خاصة عضد الشاة وكتفها. وما عاب طعاما قط. إن اشتهاه أكله وإن عافه تركه. وقد احتز من كتف الشاة وأكل منها ولم يتوضأ. والجنس مثل الطعام حاجة طبيعية. لذلك نهى عن اللواط والسحاق لأنهما ضد الطبيعة البشرية. ولعن المخنثين والمسترجلات المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات بالرجال من النساء. وكان يحب اللهو كما يحبه الأنصار. وكان يسأل: "يا عائشة ما كان معكم لهو؟". وكان الأطفال من أحب الناس إليه. فالطفولة براءة وفطرة. وكان يستأذن من الغلام كى يسقى الشيوخ أولا. ويمكن معرفة الطبيعة بالتجربة. فعندما شك الزوجان فى ولدهما قال الرسول: إن جاء أحمرا قصيرا فقد صدقت وإن جاء أسود العين فقد صدق طبقا لقانون الوراثة بالرغم من وجود رواية أخرى تجعل قانون الوراثة يتجاوز الأنساب المتصلة الحلقات. والتعلم من التجربة "لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين". والطبيعة وسطية تنأى عن التطرف وتميل إلى الاعتدال. فإذا تصدق الإنسان بكثير قيل منافق، وبالقليل قيل بخيل. وبتكرار التجربة يتربى عند الإنسان ذوق طبيعى أو حسى بديهى بالحسن والقبح وهو حس شرعى نظرا لاتفاق الوحى والعقل والطبيعة. الشرع والبداهة ومصالح الناس. كان الرسول لا يأكل الضب مع أنه غير محرم ولكن "لم يكن بأرض قومى فأجدنى أعافه". فالطعام عادات. ومن هنا جاء تحريم أكل الثوم فى المسجد، ولحوم الحمر الأهلية يوم خيبر. ورخص فى الخيل. ربما لارتباط ذلك بالبيئة أو لأن الخيل لم يخمس أو لأنه يأكل العذرة. فالرواية تجتهد فى تقديم التعليل. وكذلك النهى عن الاستنجاء بالبول شىء تأباه الفطرة. وهى الفطرة التى يولد كل مولود عليها. الطبيعة والفطرة شىء واحد. فالحياء طبيعى. ولا يأتى إلا بخير خير من السؤال. ومكتوب فى الحكمة

"إن من الحياء وقاراً وسكينة". فالنبوة تساوى الحكمة، يلتقيان فى حياء الطبيعة[(١)].

ويتجلى التقاء العقل والعمل والطبيعة فيما عرف بواقعية الوحى التى أبرزها "أسباب النزول". فالوحى ممكن الوقوع، والوقوع وحى ممكن. الوحى واقع نازل، والواقع وحى صاعد[(٢)]. لقد فرضت الصلاة فى حوار سماوى مع موسى من خمسين إلى نصفها حتى وصلت إلى خمس صلوات. واستحى الرسول الرجوع إلى الله للتخفيف أكثر من ذلك. فالوحى يتكيف طبقا لقدرات الواقع. والواقع هو الذى يقبل الحد الأدنى لقدراته. والصلاة قصيرة. وقد اعترض المسلمون على إطالة بعض الأئمة وحذرهم الرسول من ذلك. وأوصى الصلاة بالسور القصار "يا أيها الناس إن منكم منفرين، فمن أمّ الناس فليتجوز فإن خلفه الضعيف والكبير وذا الحاجة". بل إن بكاء الطفل مدعاة لتقصير الصلاة. "إنى لأقوم فى الناس أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبى فأتجوز فى صلاتى كراهية أن أشق على أمتى". وتكون الصلاة فى الظل وليس فى الشمس. والعشاء مقدم عليها، فالجوع لا ينتظر، والصلاة تنتظر. ويجوز النحر قبل الصلاة لإطعام العيال حتى ولو كان ذلك حكماً خاصاً يتعارض مع الحكم العام، النحر بعد الصلاة. وقد احتج على وفاطمة عندما أيقظهما الرسول ليلاً للصلاة. وكان الرسول يصلى بعد أن يغفو دون وضوء. والسؤال مندوب. ولولا أن يشق الرسول على أمته لأمرهم بالسواك عند كل صلاة. وقد ترك الرسول الأعرابى الذى يبول فى المسجد وصب على بوله ماء[(٣)]. وقد حرم الرسول مواصلة الليل بالنهار فى الصلاة والصوم. فلا رهبانية فى الإسلام بل ابتدعها

---

(١) جـ٤/١٣٢، جـ٢/١٢٠، جـ٩/٣١، جـ٣/١٠٧، جـ٧/١٥٧/١٢٥/١٤٥، جـ٧/٩٦/٩٨/٤٨-٤٩/٢٠٥، جـ٧/٢٨، جـ٧/٣٢/١٤٤، جـ٧/٧٠، جـ٨/٣٨، جـ٢/١٣٦، جـ٧/٩٢/١٢٥-١٢٦، جـ٥/١٧٢-١٧٣، جـ٢/١١٩، جـ٩/١٣٥، جـ٨/٣.

(٢) أنظر دراستنا السابقة: "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول".

(٣) جـ٤/١٩٥، جـ٨/١٧٨، جـ٧/٤٠-٤١، جـ٢/١٦٣، جـ٤/٩، جـ٥/٢٢٢، جـ٧/١٥٣/١٥٥، جـ٨/٩٩، جـ٤/٢٣٠، جـ٧/٢، جـ١/٦٥، جـ١/٢٧، جـ٨/٣٦، جـ٩/٨٧، جـ٩/٤٧٩، جـ٢/٢١٢/٢١٥، جـ١/٣١، جـ١/٣١/٤٣، جـ٤/٩٠/٩٣، جـ٦/٦٨، جـ٤/٣.

النصارى دون أن يكتبها الله عليهم. والرسول نفسه يصوم ويفطر، يقوم ويقعد، ولا يقوم كل الليل أو يصوم كل الدهر، فللعين والجسد حق النوم. وكذلك للزوجين حقوقهما. كما حرم الصوم يوم الأضحى لأنه يوم عيد. وقد أراد أحد الناس الصمت والجلوس فى الحر وأن يقوم الليل ويصوم الدهر فأمره الرسول بأن يتكلم ويستظل ويقعد ويفطر. وفى حالة السفر الإفطار رخصة. كما طلب أحد الناس الحج على راحلة. واستجاب الوحى بناء على طلب الواقع. والصدقة ببعض المال وليس بكله. وقد رفض الرسول التصدق بالمال كله، ولم يقبل النصف أو الثلث فهو كثير، وإن ترك الأبناء أغنياء خير من تركهم فقراء. وما خير الرسول بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما. فالدين ليس تكلفا ولا مزايدة ولا مشقة مفروضة على النفس "إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين"، "يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا". ولا حرج فى الدين. وقد أتت الشريعة لرفع الحرج. وهو لفظ قرآنى. وقد رفع الرسول الحرج فى مناسك الحج ونظام الشعائر. الحلق قبل الذبح، والنحر قبل الرمى. وكثير من أحاديثه فى صيغة "افعل ولا حرج" مثل "اذبح ولا حرج"، "ارم ولا حرج". ويستند الرسول أيضا إلى أصل قرآنى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ بعد تحريم الخمر دون أثر رجعى(١). كما لم يشأ الرسول أن يشق على الأمة "لولا أن أشق على أمتى لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة". فالأعمال تتم طبقا للقدرة والاستطاعة دون تعجيز. ومقياس القدرة ما يتم بالفعل. ولم يطلب الرسول شيئا أكثر مما فى مقدور الإنسان "فإنه لم يخف علىّ مكانكم، لكنى خشيت أن تفرض عليكم فتعجزوا عنها". وقد طلب الرسول حل الحبل من الرأس الذى ربطه أحد المسلمين ليوقظه إذا مالت الرأس "ليصل أحدكم نشاطه فإذا أخر فليقعد". فالأعمال طبقا للطاقة، "عليكم ما تطيقون من الأعمال فإن الله لا يمل حتى تملوا"، "خذوا من الأعمال ما تطيقون". ورفض تعذيب النفس بالمشى كمل هو الحال فى اليوجا والبوذية. والقليل الدائم أفضل من الكثير المنقطع

(١) جـ٤/١٦٦، جـ٥/٦٨-٦٩، جـ١/١٨٠، جـ٩/٨٢، جـ١/١٨١/٢١٩، جـ٨/٣٢-٣٣، جـ١/١٦٢، جـ٧/١٠٧، جـ٢/٢١-٢٢١، جـ٢/٦٢، جـ٨/٨٦، جـ٩/١٠٦، جـ١/٦٥، جـ٨/٣٧.

حتى لا يقع الإنسان فى الملل. ويستند الرسول إلى أصل قرآنى آخر ﴿الآن خفف الله عنكم﴾. ولما نزلت آية ﴿لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ اعترض المسلمون فخفف ﴿الذى آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾. وقد سمى الأصوليون ذلك الرخص، وهو لفظ قرآني، التيمم فى حالة غياب الماء. وقد رخص الرسول فى الحديث للزبير وعبد الرحمن لبس الحرير لحكة بهما. ولم يمنع الرسول النواح على الميت من النساء اعترافا بالواقع الإنسانى والطبيعة البشرية. ولما حرم الصيد فى مكة اعترض البعض "إلا الأذخر" فهو فى كل بيت فوافق الرسول رعاية للمصلحة العامة. ولما حزن الأشعريون من عدم وجود شىء يحملهم الرسول عليه للقتال استدعاهم لتوفر لهم ما طلبوا مادامت القدرة الإنسانية متوافرة. فالرسول يأخذ اعتراضات الناس فى الاعتبار للتخفيف أو لطلب المزيد. فعندما صرح بأن أى امرأة لها ثلاثة أولاد لها الجنة تساءلت امرأة: واثنان فوافق. ولما دعا "الله ارحم المحلقين" وطلب منه مرتين "والمقصرين" استجاب لطلب الواقع[1].

ومن متطلبات الواقعية التدرج فى الفعل من أجل تحقيقه والتعود عليه. وقد يكون ذلك وسيلة للتربية نظرا للطبيعة العملية فى التشريع أو طريقة للإقناع من إبداع الراوى. وقد يكون الأمران معا. ويعنى التدرج أيضا درجات التفضيل إجابة على سؤال أيهما أفضل. والتدرج يعنى أيضا الخطوة خطوة من أجل التعود بداية من الأقل إلى الأكثر، ومن الأخف إلى الأثقل صعودا من الواقع إلى المثال وهو الغالب أو من الأكثر إلى الأقل ومن الأثقل إلى الأخف نزولا من المثال إلى الواقع كما هو الحال فى النسخ. والمثال المشهور على النوع الأول هو علاقة الحج بباقى أركان الإسلام من حيث الأولوية مما أثار نقاشا واسعا فى الفكر الإسلامى المعاصر فى مواجهة الاستعمار الحديث. فالإيمان ثم الجهاد ثم الحج. وأفضل الجهاد الحج يجعل الجهاد متأخرا بعد الإيمان، ويجعل أفضل الجهاد الحج وكأن مقاومة الاستعمار

---

(١) جـ٢/٥٢/١٣-١٤/٦٧-٦٨، جـ٢/٢٥، جـ٧/٢٠٠، جـ٨/١٢٢/٢٧٧، جـ٦/٧٩/٢٩، جـ٥/٤٧، جـ٥/٩، جـ٧/٢٩/١٩٥، جـ٤/٥٠، جـ٢/١٠٦/١١٦، جـ٣/٧٨، جـ٤/١٢٨، جـ٨/١٨٣، جـ٢/٩٢/ ٢١٣، جـ٦/٢.

ليست بأفضل الجهاد. "أفضل الجهاد حج مبرور". ويكرر نفس الحديث بصياغات مختلفة تجعل أفضل العمل الإيمان ثم الحج. وتجعل الحج فى المرتبة الثانية بعد الإيمان. هناك مراتب للجهاد، الصلاة فبر الوالدين. فالجهاد فى سبيل الله فى المرتبة الثالثة فى عصر مقاومة الاستعمار. وجهاد النساء الحج وكأن النساء لم يداوين الجرحى ولم يساعدن الجند. وجعل الجهاد الأصغر جهاد العدو، والأكبر جهاد النفس، فالجهاد أولا بالنفس والمال يقلل من شأن مقاومة الاحتلال. وربما يقع الخلط فى ترتيب الراوى من غير قصد أو فى تأخيره جهاد الظالمين والمعتدين فى الداخل والخارج عن عمد. والصدقة إلى الأقرب بابا. فإن لم توجد فكل معروف صدقة. الأمر بالمعروف والإمساك عن الشر والكلمة الطيبة كلها صدقة، تدرجا من الأعلى إلى الأدنى، مما ينبغى أن يكون إلى ما هو كائن. وكذلك الكبائر تتدرج من أكبرها إلى أصغرها، من الشرك إلى قتل الولد إلى الزنا بخليلة الجار. وفى الروايات الأخرى من الشرك إلى عقوق الوالدين إلى اليمين المغموس، وفى رواية ثالثة من الشرك إلى قتل النفس إلى عقوق الوالدين إلى قول الزور. وربما قال الرسول كل ذلك. الصياغات مختلفة والقصد واحد. وقد يعبر عن التدرج بالتشبيه عن الأكمل فالأقل كمالا. فالغسل يوم الجمعة كمن قدم قربانا بدنة، وحتى الساعة الثانية بقرة، وحتى الثالثة كبشا، وحتى الرابعة دجاجة، وحتى الخامسة بيضة. والقرآن مثل الأترجة ريح طيب وطعم طيب. والمؤمن الذى لا يقرأ القرآن كالثمرة لا ريح لها وطعم حلو. والمنافق الذى يقرأ القرآن كالريحانة ريح طيب وطعم مر. والمنافق الذى لا يقرأ القرآن كالحنظلة ليس لها ريح وطعمها مر. وقد يكون التدرج بالصورة وطبقا للطلب، إذ تنجى الأمل من النار بثلاثة أولاد ثم باثنين حسب طلب امرأة لها ولدان[1]. وقد يكون التدرج صعودا إلى أعلى أو تقدما إلى الأمام بعد التعود، خطوة خطوة، فالصوم ثلاثة أيام فإن استطاع أكثر فخمسة فسبعة فتسعة فأحد عشر ثم صوم نصف الدهر وهو صوم داود. كما تتم دعوة أهل الكتاب تدريجيا إلى

---

(١) جـ٢/١٦٤، جـ٣/١٨٨، جـ٤/١٨/٣٩/٤١/٧١، جـ٨/٢/١٣-١٤، جـ٩/١٧، جـ٢/٣-٤/١١٤، جـ٧/١٠٠، جـ٩/١٢٤.

الصلاة. فإن أطاعوا فإلى الصدقة. وفى رواية أخرى يبدأ التدرج بالشهادة. والمسلمون ربع الجنة. فلما اعترض المسلمون أصبحوا ثلثها. ولما اعترضوا ثانية أصبحوا نصفها. وقد يكون التدرج على نفس المستوى إنما هى الأولية فقط. فأحق الناس بالصحبة الأم ثم الأم ثم الأم ثم الأب[1].

وتأتى رعاية الجسد ونظافته وحسن التعالم معه من جوانب الواقعية. فليس كل الطب النبوى خيالا بل البعض منه ما يسانده فى الواقع مثل عدم الأكل متكئا صحة أم أدباً، وعدم التنفس فى الإناء ساعة الشرب، وعدم مسح الذكر باليمنى أو الاستنجاء. وهو ما يتفق مع الفطرة والطبيعة. ولا يحتاج إلى أمر ونهى. والفطرة فى خمس، الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم الأظافر، وقص الشارب مخالفة للمشركين الذين كانوا يقصون اللحى ويطيلون الشوارب. وكان الرسول فى الدعاء يرفع يديه فينظر الناس إلى عفرة إبطيه. ويكون السؤال الآن: كيف يتم التمايز عنهم الآن؟ وكان الرسول يصبغ لأن اليهود والنصارى لا يصبغون، والآن الصباغة فى الثقافة الشعبية عيب. واللباس دون خيلاء ضد عادات المعاصرين فى الأناقة والمباراة فى "الشياكة" حتى يصبح أحد الرؤساء "أشيك رجل فى العالم". وكان الرسول يحب الحلة الحمراء. وقد يكون ذوقا خاصا وليس سنة عامة. والغطاء إلى الكعبين، وما أسفل الكعبين فى الإزار فى النار. ولباس الحلة لاستقبال الوفود، والطامة للرسول. أما عمر فلم يلبسها بل ليكسى بها أحدا أو لبيعها. ورفض الرسول لبس الخاتم ذهبا أو فضة حتى بعد أن نقش عليه اسمه لمراسلة الملوك أسوة بعادة القوم. ورفض الصحابة خواتم من ورق ثم نقضها إتباعا للشرع العام. والجسد له احترامه فى الموت دون تمثيل، فقأ العين أو كسر السن، حيوانا كان أما إنسان مما يحرم إلقاء النابلم لحرق الأجساد. ويتضح من هذه الأحاديث ثقافة البدن وعلاقاته بالطعام والشراب والصحة والدواء، واللباس والنظافة والعلاقات مع الآخرين[2].

---

(١) جـ٨/٧٧/١٦٣، جـ٧/٤٦، جـ٥/٢٠٦، جـ٢/١٣٠، جـ٨/١٣٧-١٣٨/١٦٣، جـ٨/٢.

(٢) جـ٧/٩٣/٢٠٦-٢٠٧، جـ٧/١٩٨، جـ٨/٨١، جـ٧/١٨٢-١٨٣/١٩٧، جـ٨/٥، جـ٧/٢٠١-٢٠٢، جـ٨/٦٠، جـ٣/١٩٨، جـ٢/٨١٦.

وإذا كان البدن أحد مظاهر الواقعية فإن النفس أحد مواطن التقاء المثال والواقع. فالنفس إحساس داخلي بالزمان. والإنسان فى الصلاة طالما انتظر الصلاة. يتم الفعل فى الزمان، الصوم والصلاة والزكاة والحج فى أوقات معلومة. والشهادة فى كل وقت، والطلاق والزواج والعدة والأشهر الحرم والبيوع والصدقات فى زمان. لذلك كثرت ألفاظ الزمان فى القرآن: الساعة، اليوم، الشهر، السنة، الدهر، الحين .. الخ. وهو الزمان النفسى الاجتماعى. السفر والحرب يوم الخميس والخروج آخر الشهر. وهو ما قد لا يتفق مع الاستعمال المعاصر للزمن. وقد يصبح الزمان كماً فأحب الأعمال أدومها. والساعة لا تحدد بزمن موضوعى بل بزمن ذاتى، أن يعيش الطفل ولا يدركه الهرم تقوم الساعة. والزمان الكونى استعمال للوقت للمنفعة العامة فى عدة الشهور. فقد استدار الزمان يوم خلق الله السموات والأرض. السنة اثنتا عشر شهرا، أربعة حرم. وتشير الروايات إلى حديث النفس وعالم النفس أو العالم الشعورى. فقد تجاوز الله لهذه الأمة عن وسوسة الصدور ما لم تعلم أو تتكلم. ومع ذلك فالقرآن والحديث مملوءان بتحليلات الشعور والأزمان النفسية لعائشة وأم مرسى ومريم وإبراهيم ونوح وعيسى. فالقرآن فى الصدور والحرج أيضا فى الصدور. والرسول يحادث نفسه "قلت فيما بينى وبين نفسى". وفى أزمة نفسية نذرت عائشة ألا تكلم الزبير ثم كلمته لأنه لا يجوز الخصام أكثر من ثلاث ليال. والنفس مملوءة بالدوافع والرغبات والانفعالات التى يصفها القرآن والحديث. لم يشأ استمرار أبى بكر فى إقامة الصلاة بعد أن خرج النبى احتراماً للنبى. و"شر الناس ذو الوجهين" درءاً للمنافق. ولكل انفعال فعل: صلاة الاستسقاء خوفا من الجفاف، وصلاة الشكر خوفا من الجحود. والغيرة فى النساء، وينصرن بعضهن بعضا. هكذا فسرت أما عائشة لها الدافع على حديث الإفك "لقلما كانت امرأة قط وضيئة عند رجل يحبها ولها ضرائر إلا كثرن عليها". وصعوبة دفاع البرىء المتهم عن نفسه جعل عائشة تصبر "فصبر جميل والله المستعان". وكانت عائشة تغار من المرأة التى تهب نفسها إلى الرسول حتى قالت: "ما أرى ربك ألا يسارع فى هواك" بعد نزول آية ﴿ترجى من تشاء منهن وتؤدى إليك من تشاء ومن ابتغيت من عزلت فلا

جناح عليك﴾. والخجل من النفس انفعال تكشف عنه قصة الثلاثة المخلفين. وطلب العفو ضد الانتقام انفعال بشرى، فكثير من الأحاديث تصف انفعالات النفس: الغيرة، والحسد، والتنافس، والعشق مثل غيرة سعد، وغيرة الزبير، وغيرة النساء. ومن طالب بضرب عنق الإفك احتملته الحمية(١).

وحياة الشعور حياة حرة. ويخصص البخارى كتاباً بأكمله فى صحيحه باسم "كتاب الإكراه". واحترام حرية الإنسان تنهى عن جر إنسان إنساناً آخر من أنفه كصورة مجازية عن الحرية، ويعنى الحديث "الولاء لمن اعتق" أن الدين للحرية ولمن أعطى صك التحرر. وللعبد المملوك الصالح أجران. ولولا الجهاد فى سبيل الله والحج وبر الأم لأحب الرسول أن يموت مملوكا تضامنا مع العبيد. والحرية تجعل الفعل على التخيير. الغسل ثلاثا أو خمسا بل والدفن مواراة فى التراب أو حرقا ثم نثر الرماد فى اليم خشية من الله كصورة فنية على التقوى. والمندوب والمكروه فعلان شرعيان على التخيير كما قال الرسول "إلا أن تطوع". والتخيير بين أفعال كلها حسنة مثل الصوم والصلاة والجهاد والعتق ودعوة الناس(٢).

وصورة المرأة فى الحديث صورة فريدة ومتميزة على المستوى العام أو على المستوى الخاص فى حياة الرسول. فهى المرأة للرجل والمرأة لنفسها والأم والأخت وفى حياة الرسول والحبيبة. ولا حرج فى الحديث كما هو فى القرآن فى تناول موضوع الجنس فى صورة جنسية بلاغية أدبية. فهو موضوع شرعى مثل باقى الموضوعات الشرعية حتى ولو كانت الألفاظ قديمة مثل الهُدبة والهنة، ومازال الحديث فيها مفهوما مثل العسيلة والترجيل والتفخيذ. فقد تزوجت امرأة مرة ثانية وتريد العودة إلى الأول لأن الثانى "لم يكن معه إلا مثل الهُدبة، ولم يقرب منها إلا هُنَة واحدة لم يصل منها إلى شىء"(٣).

---

(١) جـ١/٢١٧/٢٠١، جـ٤/٥٩، جـ٨/١٢٢/١٣٣، جـ٦/٨٣، جـ٢/١٩٠، جـ٦/١٤٦، جـ٨/٢٥، جـ٤/٢٣٩، جـ٩/٨٩، جـ٧/١٢٩، جـ٦/١٢٩، جـ٦/٢-٩/١٣١/١٤٧/١٣٠-١٣٢، جـ٧/٤٥-٤٦.
(٢) جـ٩/٢٤-٥٨، جـ٨/١٧٨/١٩٣، جـ١/١٩٦، جـ٣/٣١/١٨٨-١٨٩، جـ١/١٨.
(٣) جـ٧/٥٦.

والمرأة متعة جنسية للرجل. يحتاجها ولا يستغنى عنها. فبعد أن حلف الرسول أنه لن يقرب نساءه إلا بعد شهر نزل إليهن بعد تسعة وعشرين يوما وليس ثلاثين كما ذكرته عائشة لأن الشهر العربى كذلك. وكان الرجل يبنى بامرأته قبل المعركة. فالحب قبل الموت أحيانا. واقترح البعض الاختصار فى الحرب لغيبة النساء. ويصل إلى حد الحاجة إلى المرأة بعد ترجيل الحائض كما كان يفعل الرسول حين يضع رأسه على عائشة وهى حائض دون أى اعتبار حسى آخر(١). وقد بنى رجل على أهله فى رمضان وليس لديه رقبة ليعتقها ولا يستطيع صوم شهرين ولا إطعام ستين مسكينا. فأعطاه الرسول ما يتصدق به فتصدق به على أهله لأنهم أكثر احتياجا. فضحك الرسول وكان متسامحا. وطلب أحدهم الزواج ممن عرضت نفسها على الرسول واتضح أنه غير راغب فيها ولم يكن لديه مهر أو خاتم من حديد، فازاره صغير ولا يكفى اثنين. وكان مهره ما معه من القرآن. ويتساوى فى الحاجة إلى النكاح كل الناس. الغنى والفقير، بصرف النظر عن طبقته. ففقير المسلمين ينكح ويشفع ويستمتع فهو ملء الأرض(٢).

وبالرغم من أن المرأة متعة جنسية للرجل فإن الرجل أيضا متعة جنسية لها. وكما أن للرجل حق المتعة فإن للمرأة أيضا حق المتعة. كانت المرأة تعرض نفسها على الرسول وتخطو أمامه ليرى قوامها ويرى محاسنها حتى نزلت آية ﴿ترجى من تشاء منهن﴾ مما دفع عائشة إلى الغيرة وقولها معاتبة "ما أرى ربك إلا يسارع فى هواك". وتوقف الرسول عن قبول عروض النساء بعد أن عرضت أم سلمة ابنتها عليه وكانت ابنة أخيه فى الرضاعة ولا يتزوج إلا برضاها. وقد خير القرآن زوجات الرسول رغبة أو إحراجا. الأيم تستأمر، والبكر تستأذن. وصمت البكر رضاها حياء. وقد سمح الرسول لامرأة بأن تتزوج وهى حبلى بعد أن أبت "انكحى" بعد الوضع أو السقط. فالزواج حق المرأة. ومن حقها إذا ما طلقها زوجها ثلاث مرات وزهد فيها ألا تعود إليه إلا بعد أن تتزوج آخر. ليس شفاها كما هو الحال فى عادة

---

(١) جـ٧/٤١، جـ٥/١٧٢، جـ٦/٦٦، جـ٧/٢١١/٢٧.

(٢) جـ٨/٤٧/١٨٠، جـ٧/١٧/٢٢/٢٦/١٠.

المحلل بل فعلاً حتى يذوق بالطلاق ثانية أو أن تستمتع بالثانى، فالجديد مرغوب فيه أكثر من القديم. وقد يتعلم الأول بعد ذلك ألا يرمى يمين الطلاق ويتسرع فيه أكثر من مرة. ومن حق المرأة حياتها الخاصة. فإذا تأخر الزوج فلا يطرق بيته ليلا لئلا يزعجها. ولا يعاشرها إلا برضاها. فقد دخل الرسول على ابنة الجون فاستعاذت بالله منه فألحقها بأهلها لأنها اعتاذت بعظيم. ربما خافت السيد وهى السبية. ولا يجوز طلاق المجنون والسكران والمستكره. وقد أراد الرسول التشفع لدى امرأة أن تعود إلى زوجها لأنه يحبها ولكنها لا تحبه دون أن يأمرها فرفضت لأن الرسول لا يستطيع أن يأمر فيما لا يملك. والمرأة ليست سلعة. لذلك نهى الرسول عن الشغار وهو تبادل الأولياء النساء واحدة بواحدة. ولا تُجلد المرأة ولا تضرب ثم يجامعها الرجل آخر النهار. فالحب يقتضى حسن المعاملة. وهى الأم يلحق الولد بها، "حنان الأم رحمة وضعها الله فيها". وهى الأخت، فلا تطلق الأخت أختها لتتزوج زوجها(1).

والمرأة لها مكانة مركزية فى حياة الرسول بين التسامح والتشدد. بل إن القرآن كان مع التسامح معهن. فعندما شرب الرسول عسلا وفاحت رائحته وكان قد أسر بذلك إلى عائشة وحفصة فأذاعا السر وغضب الرسول فنزلت آية ﴿يا أيها النبى لما تحرم ما أحل الله لك﴾. واليقظة فى الصلاة أثناء الليل تساعد على اليقظة فى الجنس. وكان يحتبس عند حفظة أكثر مما كان يحتبس عند باقى نسائه باستثناء عائشة. وهما ابنتا صاحبيه عمر وأبى بكر. وقد جعل ذلك حفصة وعائشة فى حزب واحد ضد باقى نسائه بما فيهن زينب بنت جحش. وقد تزوج النبى ميمونة وهو محرم وبنى بها. تزوجها فى عمرة القضاء. وما لمست يد الرسول امرأة قط إلا كان يملكها(2). وكانت لعائشة الأولوية المطلقة على باقى نسائه، فهى مركز المركز. وصورة عائشة فى الحديث هى صورة الأنثى والحبيبة والزوجة والطفلة والابنة والعالمة والسياسية. تحفظ القرآن وتحسن استعماله كما استعملت الآية على لسان

---

(1) جـ٧/٢٠٢، جـ٧/١٦/٨٧/٢٣، جـ٩/٣٢، جـ٧/٥٥/٧٣/١٨٤، جـ٨/٢٨، جـ٧/٥٠/٥٣، جـ٧/٥٨، جـ٧/٤٢/١٥/٤٢/٧٣، جـ٨/١٦٧/١٥٣، جـ٩/١٤٧.

(2) جـ٨/١٧٦، جـ٧/٢١٠/٤٤، جـ٧/١٦، جـ٥/١٨١، جـ٩/٩٩.

يوسف انتظارا لتبرئتها ﴿فصبر جميل والله المستعان﴾. وقد رآها الرسول قبل أن يتزوجها مرتين، الأولى يحملها الملك فى سرقة من حرير فلما أمر الرسول بكشفها كانت عائشة فقبلها إن كانت من الله. والثانية فى نفس الملابسات. وكانت تفخر على ضررها بأن الله زوجها فى السماء فى حين أن أهليهن جوزوهن فى الأرض. وهو معروف فى تجارب الحب عندما يشعر الحب أنه رأى حبيبته منذ قديم الأزل. وكان يقسم ليلته على نسائه إلا عائشة. كان يدور عليهن فى ليلة واحدة وتحته تسع نسوة. وقد تكون مبالغة لأنه عمليا يصعب ذلك. إذا كان يبدأ بعد العصر. فإذا استمر بعد المغرب، وبعد العشاء وفى منتصف الليل، وقبل الفجر فإن ذلك لا يكفى. وربما كان يجلس دون معاشرة للأنس. وفى رأى الطب أن ذلك مضر كيماويا. وعند العامة أن هذه صورة بلاغية مستقاة من البيئة الصحراوية. الديك مع الدجاج، والجدى مع الماعز. وربما أيد الصور المبالغة هذه ما قيل من أن الرسول قد أوتى قوة أربعين رجلا. وفى مرضه الأخير كان يريد أن يقضى آخر ليلة له عند عائشة. وكان يسأل باستمرار "أين أنا غدا؟". وانتقل إلى الرفيق الأعلى وهو عند عائشة. وقد جمع الله بين ريقه وريق عائشة فى موته. وكانت عائشة على علم بميزتها على سائر نساء الرسول. فقد كانت هى البكر الوحيدة، وكانت باقى نسائه ثيبات. وكانت تشبه نفسها بالشجر الذى لم يرتع فيه البعير من قبل. وهو أحلى من المستخدم. ويوافقها الرسول. والرسول يفضل البكر على الثيب له ولأمته. يقيم الرجل عند البكر أسبوعا وعند الثيب ثلاثا، وينصح بالجارية البكر "تلاعبها وتلاعبك" بعد أن تزوج رجل ثيبا كى ترعى أخوته الصغار. وقد أعجب الرسول حسنها. وقد رخص الرسول بعمرة بعد أن اعترضت "أتنطلقون بحجة وعمرة وانطلق بحجة؟"[1]. لم تلد عائشة. ولو كان لها ولد لكانت مشكلة سياسية فى الصراع على السلطة بعد وفاة الرسول. ويظل السؤال: هل عدم نكاحه أزواجه من بعده قسوة عليهن خاصة عائشة أم احترام لذكرى الرسول أم رضا منهن؟

---

(١) جـ٦/١٣٦، جـ٩/٤٦-٤٧، جـ٧/٤/٤٤/٩٨/١٠٠، جـ٦/١٦/١١٥، جـ٧/٦، جـ٥/١٢٣، جـ٧/٥٠-٥١/٤٣، جـ٤/٦٣، جـ٣/٨١، جـ٦/١١٥، جـ٧/٤٤، جـ٩/٣-١١، جـ٦/١٤٨.

وأخيرا يبدو أن جوهر الإسلام كما يبدو من الحديث هو الأخلاق، وأن الأخلاق أساس الدين "إن من خياركم أحسنكم أخلاقا". بعض الأحاديث تشير إلى عادات وأعراف وتقاليد. والبعض الآخر يكشف عن فطرة ثابتة وحقائق عامة عند كل الشعوب. وهى أخلاق تقوم على احترام الحياة، وأن الحياة قيمة فى ذاتها. ومن ثم تحريم القتل وإراقة الدماء. فأول ما يقضى بين الناس بالدماء. بل إن التدريب عل القتال لا يكون بالسلاح الحى خطر الموت. ومن ثم حرم الانتحار لعدم الصبر على الآلام حتى ولو كان من المجاهدين فى سبيل الله. والقاتل والمقتول كلاهما فى النار. والنفس بالنفس. كذلك حرم قتل النساء والأطفال والشيوخ وكل من لم يحمل السلاح. وقد حاول يهودى حماية المرأة من القتل رجما إحساسا منه بالحياة. ويحرم قتل كل من قال "لا إله إلا الله" حتى لو قالها تعوذا. فلم يشق على أحد على قلوب الناس. وتبرأ الرسول مما فعل خالد. ولم يعاقب الرسول المشرك الذى أخذ سيفه وهو نائم وهو يسأل: من يمنعك منى؟ والعزل لا يمنع الكائن الحى من أن يولد. والحياة قيمة فى حد ذاتها بصرف النظر عن الدين والإيمان. فقد صلى الرسول على المنافقين وأول الاستغفار سبعين مرة بأنه سيستغفر أكثر حتى بعد نزول الوحى ﴿ولا تصل على أحد مات منهم أبداً﴾. وكان يصلى على جنازة يهودى. والحياة والوجود شىء واحد. فقد قبل الرسول إبراهيم وشمه قبل أن يواريه التراب ويعلن حزنه على فراقه[1].

وتظهر الأخلاق فى حياة الفرد والجماعة بداية بالسكينة الداخلية والاطمئنان فى الصلاة دون أن تتحول إلى شعائر أو مجرد حركات سريعة لأداء الواجب أو التظاهر. وكذلك عدم رفع الصوت أثناء الصلاة منعا للمزايدة، وأفضلية الصلاة فى البيت منعا للمشاهدة والإعلان. وهى أخلاق البراءة، أخلاق الطفولة. وكان الأطفال أحب الناس إلى الرسول. ويظهر الصبر باعتباره فضيلة أولى صبر الأمل وابنها يجود بنفسه احتسابا للأجل عند الله. "اتقى الله واصبرى"، قالها الرسول لمن كانت تبكى

(١) جـ٨/٧٦، جـ٤/٢٣٠، جـ٨/١٣٨، جـ٩/٦٢، جـ٨/١٥٤، جـ٤/٧٤/٢٥١، جـ٥/١٨٣/١٤٧، جـ٧/٤٣، جـ٥/٩٧/١٠٧-١٠٨/١١٣، جـ٩/٩٢/٨١، جـ٨/٣٠/٣٤.

على القبر. ثم تأتى قيمة الصدق الذى يؤدى إلى البر فالجنة فى مقابل الكذب الذى يؤدى إلى الفجور فالنار. وبتكرار الكذب يتحول إلى عادة فيكتب عند الله كذابا. واحترام الطبيعة ورفض الفاقد اعتراف بالنعم. فالشىء للاستعمال الإنسانى. والإنسان يعيش فى عالم من المعانى. فقد منع الرسول الشرب من بئر تبوك، وإراقة الدماء، وطرح العجين فيه[1].

ثم تتحول الأخلاق الفردية تدريجيا إلى أخلاق اجتماعية. بدأ بتحريم الشرك، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور. وكلها تتعلق بالآخر كقيمة، الآخر المطلق أو الآخر الفردى. فالبر بالوالدين يعادل التوحيد بالله. والجهاد فيهما لا يقل عن الجهاد فى سبيل الله. وتتعدد الحكايات للتعبير عن هذه القيمة فى صورة شيخين كبيرين. ويتم التركيز على عدم عقوق الأمهات، ومنع وهات، ووأد البنات. وهى صلة الرحم. والحنان الطبيعى فى البشر خاصة فى الأم. وحنان الأم بولدها مثل حنان الله لعباده. لا فرق فى ذلك بين الإنسان والحيوان والله. وتركز صياغة على قول الزور وتكررها ثلاث مرات وكأن الموضوع تجربة حية عند الرسول. وقد أعطى عمر كسوة فأرسلها إلى أخيه المشرك بمكة. فجوهر العلاقة الاجتماعية القرابة وليس الدين[2].

وقد تعنى الأخلاق الأدب بالمعنى الواسع، الأدب مع النفس ومع الآخرين. وقد خصص البخارى فى صحيحه عدة كتب من هذا النوع مثل "كتاب الاستئذان" و"كتاب الأدب" بمعنى الآداب الاجتماعية. والاستئذان من أجل غض البصر. وهو سياق نزول آية الحجاب. هتك العرض معاشرة بلا استئذان كما هو الحال فى رواية من استحلفته ألا يفض الخاتم إلا بحقه[3]. ومن وسائل الترابط الاجتماعى والتعارف تشميت العاطس. فالتثاؤب مرذول وتشميت العاطس مقبول. فالأول يدل على الكسل والثانى يدل على اليقظة. وكلاهما فعلان للجسم. وكذلك الإفساح فى المجالس وعدم تصدرها. ومن طلب الشرب يكون فى آخر الشاربين. وقد أخذ الرسول رأى

---

(١) جـ٨/٦٩/١٦٩/١٦٤/١٥٣، جـ١٨١/٤.

(٢) جـ٨/٣-٤/٧/٩/١١/٧٦، جـ٢١٢/٣، جـ١١/٨، جـ١٤٤/٣.

(٣) جـ٦٢/٨-٨٢، جـ٢/٨-٦٢/٦٦، جـ٣/٨-٤، جـ٨/٦١/٧٥/٢١.

الأطفال فى إعطاء الشيوخ الشرب قبلهم. ولقد وصى الرسول بالجار وكأنه سيورثه. وشرار الناس يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره. ومن قول الرسول "بئس أخو العشيرة" أو "بئس ابن العشيرة". وكان الرسول يدلل أصحابه وأزواجه تحببا إليهم واستئناسا بهم مثل: يا أبا هر، يا عائش. ويناديهم بالكنية مثل "يا أبا تراب، يا أنجش، يا أبا عمير"[١].

ومن وسائل الترابط الاجتماعى الطعام المشترك وإقرار السلام على من يعرف ومن لا يعرف، وعدم السماح بالهجرة للأخ أكثر من ثلاث ليال، وخيرهم من يبدأ بالسلام. وطعام الاثنين كاف لثلاثة، والثلاثة لأربعة. وكان الرسول يدعو أربعة فيأتى خمسة. وما يسرى على الطعام يسرى على اللباس. فقد طلب أعرابى رداء الرسول فأعطاه فاحتفظ بها لكفنه حتى يعيش فيها إلى الأبد. والمكثرون المقلون كما قال المسيح الآخرون هم الأولون طبقا للتعبيرات السامية. وكان اليهود يقولون للرسول "السام عليكم" ويرد "وعليكم"، حفاظا على السلام، وردا للإهانة بالإهانة. والهدف اخراج الأنا إلى الآخر. فقد حذر الرسول من قول: "أنا، أنا". ومن عدم النجوى بين اثنين وهم ثلاثة. وهذا لا يمنع من التوحد والفردية "كن فى الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[٢]. ويرتبط الناس فما بينهم بالعروة الوثقى. وهو لفظ قرآنى. ثم استعمل ذلك سياسيا بضرورة لزوم الجماعة والصبر على ما يكرهه الإنسان من الأمير. "من خرج على السلطان مات ميتة الجاهلية"، مما جعل الشيعة يروون "من مات ولم يعرف أمام زمانه مات ميتة الجاهلية"، واحدة بواحدة. السلطة تحرم الخروج عليها بالسلاح "من حمل علينا السلاح فليس منا"، "من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية". والمعارضة تعصى السلطة. السلطة تطلب الطاعة المطلقة للأمير بصرف النظر عن الأمير بل الطاعة فى حد ذاتها "السمع والطاعة وإن استعمل عبد حبشى كان رأسه زبيبة". وتجعل طاعة الأمير من طاعة الله "من أطاعنى فقد أطاع الله، ومن عصانى فقد عصى الله. ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى،

(١) جـ٨/١٠٤-١٠٥/١١/١٢/١٥-١٦، جـ٨/٥٥.
(٢) جـ٨/٦٥، جـ٧/٩٢/١٠١/٨٩، جـ٨/١١٦/٧١/٦٨/٧٩/١١٠.

ومن عصى أميرى فقد عصانى". ويصل الأمر إلى إباحة قتل المارق من الدين تارك الجماعة أى الخارج على السلطان وكأن الخروج على السلطان خروج على الدين. وقليل من الأحاديث تجعل لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق مثل "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" أو "لا طاعة فى معصية، إنما الطاعة فى معروف"[(1)].

والأمة وحدة سياسية واقتصادية وقانونية بالإضافة إلى كونها كيانا اجتماعيا أخلاقيا. والنبى قائد الأمة مثل راعى الأغنام وهو تشبيه الرسول. والإمام فى الأمة هو المسئول عن الجماعة كالرجل فى الأسرة، والمرأة فى البيت. والرسول أولى بالمؤمنين من أنفسهم. فمن توفى من المؤمنين وترك دينا فعلى الرسول قضاؤه. ومن ترك مالا فلورثته. الأمة تقضى الدين، والمال يرثه الأهل. فالإمارة مسؤولية. لذلك لا تطلب، "لا نول من سأله ولا من حرص عليه". وبطانتها مفسدة. فكل نبى له بطانتان. الأولى تأمره بالمعروف، والثانية تأمره بالشر. لا يجوز مدح الأمير. ولا يجوز للأمير تقبل الهدايا لأنها للمنصب وليست للشخص[(2)]. مهمة الإمام تحقيق العدل. والقاضى لا يتأثر ببلاغة الخصم. وإذا حكم ظلما فكأنما مقتطع للظالم قطعة من نار. وتتصدر آية الميراث "كتاب الفرائض". وهى آية مركزة للغاية، كمية تشريعية دون تعليل إلا مقياس المصلحة والضرر. كلها احتمالات قد توجد فى الواقع وقد لا توجد. لذلك كثر تكرار حرف الشرط منها "إن". وتقوم على نظام القرابة العربى القديم، وهو متشعب ومختلف عليه بين القبائل. وهى وصية وليست أمرا. وتعطى الأولوية للوصية والدين قبل الميراث أى على إرادة الموروث الحرة وعلى حق الآخرين فى ماله. وقد اختلف المفسرون والفقهاء على نسب التوزيع: النصف فالثلث فالثلثان فالربع فالسدس فالثمن أم النصف فالربع فالسدس فالثمن فالثلثان، صعودا أم هبوطا. وليس للأنبياء ميراث لأنهم نموذج ميراث النبوة وليس

(١) جـ٩/٤٦-٤٧/٥٩/٦٥/٦٢/٧٧-٧٨، جـ٩/١٠٩.

(٢) جـ٤/١٩١، جـ٧/٤١/٨٦-٨٧/١٨٧، جـ٣/١٢٨، جـ٨/١٨٤، جـ٩/٨٠/٩٥، جـ٣/٢٣١، جـ٨/١٦٢، جـ٩/٣٦.

الأشياء، الحكمة وليس المال. الأثر بالفعال وليس بالثروة. وبها ممارسات متعددة فى الروايات. وقد تأثرت فاطمة من أبى بكر وعمر والصحابة لحرمانها من إرث فدك لعدم الوضوح والاختلاف عليه. والوحى يتدخل ليجيب أحيانا على ما غمض ﴿يستفتونك قل الله يفتيكم فى الكلالة﴾[١].

والأمة هى أمة الفقراء والمستضعفين وليست أمة الأغنياء والمستكبرين. فأهل الجنة المستضعفون وأهل النار المستكبرون. وأكثر أهل الجنة من الفقراء. والأخسرون هم الأكثر أموالا. والمال للاستعمال. ولو كان للرسول مثل جبل أحد ذهب لأنفقه فى ثلاث ليال. والنذر لا يرد منه شىء ولكن يستخرج من البخيل لتعويده على الإنفاق. وقد وقع رجل مغشيا عليه ليس من الجنون بل من الجوع. ولبس الحرير وشرب الخمر وسماع المعازف وفى نفس الوقت نهر الفقراء يؤدى إلى المسخ قردة يوم القيامة. والنهى عن لبس الحرير والديباج والشرب فى آنية من الذهب والفضة من أعمال الآخرة. ولا ينبغى لبس الفاخر للمتقين. وقد نزع الرسول خاتما من فضة فى إصبعه نقش "محمد رسول الله" لتبادل الرسائل مع الملوك ثم نزعه. ولم يأكل على خوان حتى مات. والعامل يعطى حقه بل ويضاعف إذا ما راعاه صاحبه واستثمره. فالكل لصاحبه الأول[٢]. ولا هجرة بعد الفتح بل المقاومة والصمود. وقد كان القدماء ينشرون نصفين لصمودهم. وبهذا ترث الأمة فارس والروم[٣].

---

(١) جـ٩/٣٢/٨٦/٩٠، جـ٨/٨٤/١٨٨-١٩٠.

(٢) جـ٨/١٦٧، جـ٧/٤٠، جـ٨/١١٩/١٦٢/١١٨/١٥٥، جـ٧/١٣٨/١٤٦/١٤٧، جـ٩/١٠٣، جـ٨/١١٨، جـ٧/١٨٦/١٩٣، جـ٨/٣-٤، جـ٣/١٢٨.

(٣) جـ٥/٧٢، جـ٩/٢٦، جـ٨/١٧٣، جـ٩/١١١.

(هذا البحث تحية إلى أ. د. نصر حامد أبو زيد فى غربته المؤقتة. وكان سيلقى فى مدينة قيصرى فى تركيا فى حضوره لولا إلغاء محافظ المدينة الندوة خوفا من الاتجاهات المحافظة التى تظاهرت ضدها وضد الحاضرين من المجددين).

الفصل الثالث

علوم الفقه والأصول (القديم)

- الجهاد فى التراث الإسلامى.
- مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى.
- فقـه النســـاء.
- مقاصد الشريعة وأهداف الأمة.
- هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعى؟

الجهاد فى التراث الإسلامى

١ـ الجهاد من أركان الإسلام.

فى هذا الوقت العصيب الذى يتم فيه التضحية بشعب فلسطين على مذبحة الكيان الصهيونى وشهادة العرب والمسلمين جميعاً، فى الوقت الذى يقف فيه شعب فلسطين بمفرده، يدافع عن كيانه ووجوده وأرضه ومستقبله، فى الوقت الذى تتصدى فيه المقاومة الفلسطينية للعدوان الصهيونى لتصفية القضية الفلسطينية، نصفها فى ١٩٤٨ ونصفها الآخر عام ٢٠٠٢، يصدر العرب البيانات ويصوغون المبادرات، ويطلقون الشعارات، ويعقدون الاجتماعات، وتتكرر مأساة حصار بيروت فى ١٩٨٢ فى حصار مدن الضفة الغربية. وفى كلتا الحالتين وقفت الأنظمة العربية تستنكر وتشجب وتدين والدماء تسيل، والجرحى يموتون، والشهداء يتساقطون، والبيوت تدمر، والكل يستنجد بالغير لا بنفسه، والكل يستصرخ الآخرين، الضمير العالمى، والأمم المتحدة، وروسيا، والاتحاد الأوروبى. بل إن الكل يتوسل إلى الجلاد كى يرحم الضحية.

وماذا يفعل المفكر العربى إلا أن يستصرخ أيضاً، يشحذ الهمة، ويشارك انتفاضة الشارع العربى بالكتابة، ويستنصر تراث الأمة وتاريخها وثقافتها لعله يجد فى الجهاد والشهادة ما يقوى به المناضلين فى فلسطين، يواسى الجرحى، ويعزى بالحياة الأبدية، وبالخلاص القريب. وهو هروب إلى الماضى، وعجز عن مواجهة الحاضر.

(*) وجهات نظر، القاهرة، مايو ٢٠٠٢.

فمازال الشهيد هو بارقة الأمل الباقية بالرغم من آلام الفراق وعذاب الضمير. فى هذا الإطار وفى هذا الوضع النفسى تتم كتابة الجهاد فى التراث الإسلامى، لبيان أنه ركن من أركان الإسلام أولاً، وتحليل معانى الجهاد فى القرآن الكريم ثانياً، وفى السنة النبوية ثالثاً، وفى التراث الفقهى رابعاً، وعند المصلحين المحدثين خامساً، لعل فى ذلك بعض العزاء للنفس وللآخرين.

الجهاد ركن من أركان الإسلام. وهو عند بعض الفقهاء الركن السادس. وعند آخرين الركن الأول لأن الأركان الخمسة الأولى تقوم عليه. فالشهادة فعلان من أفعال الشعور، "لا إله" ثم "إلا الله". الأول للرفض والنفى، نفى الآلهة المزيفة للعصر، الثروة والجاه والشهرة والجنس والترف ومباهج الحياة. والثانى قبول ورضا بأن يتساوى جميع البشر أمام إله واحد، لا ظالم ولا مظلوم، ولا قوى، ولا ضعيف. ولا غنى ولا فقير، بل الكل متساوون بفعل الخلق. وهى شهادة أى رؤية وإعلان بالقول والعمل، بالفكر والوجدان. فالساكت عن الحق شيطان أخرس، ﴿ومن يكتم الشهادة فإنه آثم قلبه﴾. وهى شهادة حق وليست شهادة زور. هى التزام بقضايا العصر وقبول للتحديات. والعمل فى سبيل تقدمه ورفعته.

والصلاة جهاد فى الزمان، وحفاظ على الوقت، وقيام وقعود بالبدن، وحياة الفضيلة، وحب الخير للناس، وإيمان عامر بالقلب، وفعل يحقق مصالح الناس، وعمل فردى وجماعى، وتضامن اجتماعى. فالصلاة أحد أنواع الجهاد، جهاد النفس، ومقاومة الكسل والدعة والخمول، والحرص على الوعى اليقظ، واستبعاد الوعى الخامل.

والزكاة جهاد بالمال، وتزكية وتطهير للنفس بالبذل والعطاء، وحق الآخر فى مال النفس، ورفض الاكتناز، والعمل على سيولة رأس المال حتى لا يدور فى يد حفنة من الأشخاص. هو استثمار جماعى لقضاء حاجات الآخرين، وإيجاد فرص عمل للعاطلين ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾.

والصيام جهاد للنفس، وتقوية للإرادة، وسيطرة على الرغبات والانفعالات والأهواء. هو إحساس بفقر الفقراء، وجوع الجوعى، وحاجة المحتاجين، ﴿ويؤثرون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾. الصيام صلة بالله كما أن الجهاد عود إليه.

والحج جهاد سنوى للعمل الجماعى، والتذكير بمصالح الأمة، والاجتماع العلنى لكل الناس فى مساواة تامة أمام الحق ولإعلان البراءة من الباطل، وتحديد من هم أعداء الأمة ومن هم أصدقاءها؟ أين معاركها وما إمكانياتها؟ إلى أى مدى وصل إحساس المسلمين بالأمانة والخلافة فى الأرض وتعميرها؟ الحج سفر وجهد ومشقة، وسعى وطواف كما أن الجهاد سفر للأعداء، ومقاومة للعدوان، وسعى وطواف فى ساحة القتال. لذلك لا يساوى أى ركن من أركان الإسلام حتى ولو كان الحج ركن الجهاد ﴿أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد فى سبيل الله﴾.

فالجهاد هو كل شىء فى الإسلام، له أشكال عديدة. يقوم على شحذ الطاقة، وبذل الوسع، وإفراغ الجهد. وهو المعنى الاشتقاقى للفظ "جهد" قبل أن يتحول إلى "جاهد" أى "قاوم"، و"اجتهد" أى بذل الجهد فى الفهم والمعرفة. فالاجتهاد مصدر رابع للتشريع بعد الكتاب والسنة والإجماع وكما كتب السيوطى "الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد فى كل عصر فرض".

ونظراً لأهمية "الجهاد فى سبيل الله" فى حياة المسلمين المعاصرين بعد أن أطبق عليهم الاستعمار أثناء ضعف دولة الخلافة ثم هزيمتها فى الحرب العالمية الأولى قبل القضاء عليها كلية فى ١٩٢٦ بعد الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣ بدأ المصلحون يؤكدون دور الجهاد فى سبيل الله ضد محاولات العصور المتأخرة فى النيل من أهميته واستبعاده. فقد انتهى عصر الفتوحات، ولم يبق إلا جهاد النفس كما يفعل الصوفية. وتم الترويج للحديث الذى يشكك فى روايته معظم المصلحين. "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". وكتب كل من أبى الأعلى

المودودى وحسن البنا وسيد قطب رسالة فى "الجهاد فى سبيل الله" لتصحيح الصورة، ورد الاعتبار للجهاد ضد الاستعمار والاحتلال والصهيونية باعتبارها استعماراً استيطانياً [1].

ويرتبط بمفهوم الجهاد مفهوم الشهادة، ومفهوم الحياة. فالجهاد بداية والشهادة نهاية. والشهادة تبدأ بالوعى بالعصر وبالزمن أى الوعى بالحق[2]. فالله يشهد وهو خير الشاهدين، والإنسان يشهد، والحواس تشهد. الشهادة تعنى النطق بالحق، والمعاصرة والإعلان دون الكتمان، والشهادة على النفس دون شهادة الزور. والشهادة تدوين للتاريخ، وسجل للحوادث، وحفظ للحقوق فى العقود. واللفظ فى القرآن اسم أكثر منه فعلاً، شاهد وشهيد وشاهدون وشهود وأشهاد وشهداء وشهادة ومشهد ومشهود، مما يدل على أن فعل الشهادة من فعل الشاهد والشهيد. الله شاهد، والرسول شاهد، والملائكة شهود، والمؤمنون شهداء.

والشهيد والشاهد من نفس الفعل. الشهيد يشمل بالفعل، والشاهد يشهد بالقول. وكلاهما إعلان. الشهيد إعلان عملى والشاهد إعلان نظرى. والشهداء مع النبيين والصديقين، ﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين﴾. فالأنبياء والشهداء يعرفون الحق النظرى والعملى، ﴿وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون﴾. وكما أن الأنبياء والصالحين فى فوز ونجاة كذلك الشهداء، ﴿والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾.

ولفظ الحياة فى القرآن اسم أكثر منه فعلاً أى أن الحياة قيمة مستقلة عن أفعالها. هى حياة الأرض والنبات والماء والزرع. فالله أنزل من السماء ماء أحيا به الأرض بعد موتها. والله هو الذى يحيى الإنسان بعد أن يميته. والإيمان هو الذى يحيى الإنسان ويوقظه من الغفلة، ويجعله يؤثر الحياة الآخرة على الحياة الدنيا.

---

(١) أبو الأعلى المورودى، حسن البنا، سيد قطب، الجهاد فى سبيل الله، دار الجهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) ورد لفظ الشهادة فى القرآن ١٤٠ مرة غالبيتها بمعنى شهادة الحق. فعل (٥٣)، اسم (٨٧).

والله هو الحى القيوم. فالحياة صفة لله، وصفة للإنسان على حد سواء. الله يحيا والإنسان يحيا.

والحى هو الذى يقاتل فى سبيل الله، ويشترى حياة الآخرة بحياة الدنيا، ﴿فليقاتل فى سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة﴾. والشهيد حى لا يموت، آثر الحياة الأبدية على الحياة الظاهرة، ﴿ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾. إنما هو ألم الفراق بالرغم من الفرح بالشهادة، وحزن الدم بالرغم من فرح العرس، ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾. وآخرون أحياء فى الظاهر، موتى فى الباطن لأنهم رضوا بالحياة الدنيا ومتاع الغرور. استسلموا لقوى الطغيان بالرغم من الاستنصار فى الله وفى الدين وفى الوطن وفى الأخوة وفى العروبة، وآثروا الحكم على الشرف، والسلطة على الكرامة، والدنيا على الآخرة. هم ﴿أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾[1].

٢ـ الجهاد فى القرآن الكريم.

والجهاد لفظاً هو بذل الوسع والجهد واستنفاذ الطاقة من أجل تحقيق غاية بصرف النظر عن طبيعة هذا الغاية للحق أم للباطل. فقد يجاهد الآباء الأبناء دفعاً لهم نحو الشرك، ﴿وإن جاهداك للشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾. وهى الحالة الوحيدة التى يجوز للأبناء فيها عصيان الآباء. والجهاد جزء من طبيعة الإنسان. فالإنسان طاقة وحركة ونشاط وفاعلية، دافع حيوى أو طاقة روحية كما يقول برجسون، تيار متدفق وإلا تحول إلى بركة آسنة، ركدت وتبخرت وتعفنت.

والجهاد جهاد للنفس، شحذاً لطاقاتها، وتقوية لإرادتها، وإحياء لمقاصدها. الجهاد للذات قبل الموضوع، للنفس قبل العالم، ﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله غنى عن العالمين﴾. وهو ما لاحظه الشاعر الفيلسوف محمد إقبال بأن الذات

---

(١) ورد لفظ "حياة" فى القرآن ١٩٠ مرة، اسم ١٨٨، فعل ٧٥.

تتخلق بالمقاصد، وتحيا بالآمال، وتشعر بالجمال، وتدرك الحقائق، وتتحد بحركة الكون والتاريخ. لذلك لا يكون الجهاد إلا قدر الوسع والطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ﴿والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم﴾.

وإذا كان الجهاد لا يكون فوق الطاقة لعدم جواز تكليف ما لا يطاق فإنه لا يكون أيضاً أقل مما يستطيعه الإنسان، يؤثر عليه الآباء والأبناء والإخوان والأزواج والعشيرة والأموال والتجارة والمساكن، ﴿قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها، وتجارة تخشون كسادها، ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا﴾. الجهاد لا يكون إلا فى سبيل الله وابتغاء مرضاته، ﴿إن كنتم خرجتم فى جهاد فى سبيلى وابتغاء مرضاتى﴾. هو الجهاد الخالص الذى لا يهدف إلى شهرة إعلامية "إنى شهيد يا رفاق".

وقد ورد لفظ "جهد" ومشتقاته فى القرآن الكريم فى صيغ اسمية[1]. ويدل ذلك على أن الجهاد فعل أكثر من شيئاً. وهو أولاً فعل أمر للرسول وللمؤمنين،﴿يا أيها النبى جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم﴾. والكفار هم قتلة الأنبياء الذين يعصون الحق ويتنكرون له مثل الصهاينة المعاصرين. والمنافقون الذين يقولون بأفواههم ما ليس بقلوبهم مثل الأمريكيين الذين يؤيدون الفلسطينيين باللسان ويدعمون الكيان الصهيونى بالأعمال. والكفار لا أمان لهم حتى ولو عرضوه، ﴿فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهاداً كبيراً﴾. والأغلب هو أمر الجماعة بالجهاد أمراً مباشراً.

يبدأ الجهاد بالتقوى أى بالإيمان الصادق وإخلاص النية. وهو الطريق إلى الله، ﴿اتقوا الله، وابتغوا إليه الوسيلة، وجاهدوا فى سبيله﴾. والجهاد بالنفس وبالمال، بالشهادة، وبالعطاء ﴿انفروا خفافاً وثقالاً، وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى

---

(١) ورد لفظ "جهد" ومشتقاته فى القرآن الكريم ٤١ مرة، الصيغ الفعلية (٢٨)، الصيغ الاسمية (١٣)، فعل الأمر (٧).

سبيل الله﴾. وهو حكم عام لا استثناء فيه لوجاهة اجتماعية، ﴿وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولوا الطول منهم﴾. الجهاد فى سبيل الله هو الجواد الخالص الذى ينطلق من الإيمان العميق بالقضية، ﴿وجاهدوا فى الله جهاده﴾.

والجهاد ليس فقط فعل أمر مباشر للفرد والجماعة، للرسول وللمؤمنين لتحقيق ما يستحيل تحقيقه بل هو حقيقة تاريخية، وممارسة جماعية، قام بها السابقون. لذلك يأتى الفعل فى صيغة الماضى أيضاً أكثر من صيغة الأمر تدعيماً للأمر الحاضر بفعل التاريخ وشهادة المجاهدين السابقين. فالجهاد تجربة ومحك واختبار للفوز والفلاح، ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين﴾، ﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم﴾. الجهاد ابتلاء، ﴿ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم﴾.

ويتطلب الجهاد الإيمان بالقضية. فالجهاد عمل، والعمل جوهر الإيمان، ﴿إنما المؤمنين الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم﴾. وهو إيمان يقينى بلا ريب أو شك، يتحول تلقائياً إلى فعل جهادى، ﴿لكن الرسول والذين آمنوا معه وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم﴾.

وقد يتطلب الجهاد الهجرة فى سبيل الله، فأرض الله واسعة، ولا تضيق على المؤمنين بما رحبت. لذلك ارتبط الجهاد بالهجرة فى عديد من الآيات القرآنية، ﴿والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله﴾. فالأمة واحدة، والعدوان عليها واحد. والعرب الأفغان يجاهدون فى أفغانستان والشيشان والبوسنة والهرسك وكوسوفو ولبنان وفلسطين وفى أى أرض إسلامية يقع عليها العدوان. فالإسلام أممى لا يعترف بحدود الدولة الوطنية أو القومية، رابطة الأخوة الإسلامية. ووحدة العقيدة دليل على وحدة الأمة.

ويتطلب الجهاد الجمع بين الإيمان والهجرة، فالإيمان بداية، والهجرة طريق، والجهاد نهاية، ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله،

والـذين آووا ونصـروا أولـئـك بعضـهم أوليـاء بعـض﴾. وهـو عمـل جمـاعي لإيـواء المجاهـدين ونصـرتهم والجهـاد معهـم بـالنفس والمـال، ﴿والـذين آمنـوا وهـاجروا وجاهدوا منكم فأولئك منهم﴾. وهم أعظم درجة عند الله.

والإيمـان والهجـرة والجهـاد، كـل ذلـك يتطلـب الصـبر، والتخطـيط علـى الأمـد الطويل. وقد يفتن الإنسان في جهاده ويضعف استجداء للحق ثم يندم، فإن الله غفور رحيم ﴿ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا، إن ربك من بعدها لغفور رحيم﴾.

والجهـاد فقـط لـيس أمـراً مـن اللـه للرسـول وللمـؤمنين، ولـيس فقـط حقيقـة تاريخية وممارسات فى الماضى بل هو أيضاً فعل مستمر فى الحاضر، يضـم الإيمان والجهاد، ﴿تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون فى سبيل الله﴾. الجهاد حركة مستمرة من أول الخلق حتى نهايته، من البداية إلى النهاية، من الخلق إلى البعث.

والجهاد لا يقتضى القسم بجهد الإيمان بل يتطلب فعل الإيمان وليس قوله. الجهاد بالفعل وليس بالوعد، فى الحاضر وليس فى المستقبل. فى هذه الحالة يكون الإيمان "جهداً" لا جهاداً أى مجرد إعلان نوايا وليس تحقيق أفعال، ﴿ويقول الذين آمنوا هؤلاء الذين اقسموا بالله جهد إيمانهم إنهم لمعكم﴾. يكون الجهاد مجرد وعد بالإيمان دون تحقيقه، ﴿وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها﴾. والقسم عن غير علم جهل مثل القسم على عدم البعث بعد الموت، ﴿وأقسموا بالله جهد إيمانهم لا يبعث الله من يموت﴾. والقسم دليل على سوء النية لأن الإيمان لا يحتاج إلى قسم بل إلى فعل، ﴿وأقسموا بالله جهد إيمانهم لئن أمرتهم ليخرجن﴾. القسـم كلام بـلا فعـل، وعـد بـلا تحقـق، إعلان بـلا التـزام، ﴿وأقسـموا باللـه جهـد إيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم﴾.

ونقيض الجهاد الاستئذان والقعود والتخلف والنكوص، ﴿لا يستأذنك الـذين يؤمنـون باللـه واليـوم الآخـر أن يجاهـدوا﴾، فالاسـتئذان بعـدم الجهـاد تنـاقض بـين الإيمان والجهاد. فالجهاد من متطلبات الإيمان، والإيمان بلا جهاد كالإيمان بلا عمل،

والقول بلا فعل، والنية بلا تحقق، وهى سمة المنافقين. والتخلف ليس فرحاً بل هو حزن ونكوص، ﴿فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله، وكرهوا أن يجاهدوا﴾، فالرسول قدوة، والقدوة يؤتم بها.

والجهاد لا يقتضى خوف اللائمين، وحسد الحاسدين، وشماتة الشامتين، ﴿يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾. الجهاد صدق النية، وإخلاص القصد، والتوجه إلى الله، غاية الغايات، وقصد المقاصد.

لذلك لا يستوى القاعدون مع المجاهدين، ﴿ولا يستوى القاعدون من المؤنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله﴾، الخائفين على عرض الدنيا، ﴿وفضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة، وأعد لهم أجر عظيماً﴾، ﴿وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾.

الجهاد إذن مبدأ الحركة فى الإسلام ومناط التقدم فيه، نقيضه النكوص والتراجع والقعود والتخلف. الإسلام إقدام لا إحجام، حركة إلى الأمام وليس حركة إلى الخلف. وهو مسار الوحى فى التاريخ تدريجياً ومرحلياً، من نبوة إلى نبوة. وهو مسار التشريع داخل النبوة حتى تتم صياغة الشريعة طبقاً للأهلية والقدرة. وهو مثل الاجتهاد فى التشريع لا يتوقف طالما أن الحياة مستقرة والزمان متجدد، والواقع متغير.

ليس الجهاد مجرد إعلان عن قصد لا يوجد، والتعبير عن نية هشة فى كل مرة تشتد فيها الأزمات، ويزداد فيها الإحساس بالعجز، رغبة فى إدعاء بطولة أو استثارة إيمان. الجهاد جهاد بالفعل دون إعلان بالقول. هو جهاد الصامتين وليس بيانات العاجزين.

صحيح أن مداد العلماء مثل دماء الشهداء ولكن يظل لدماء الشهيد الأولوية المطلقة على مداد العلماء. الدماء تروى الأرض والمداد يجف على الأوراق. الدماء دورة الحياة الأبدية فى حين تبلى الأوراق.

٢ـ معانى الجهاد فى السنة النبوية.

وقد أفرد البخارى فى الجزء الرابع من صحيحه باباً فى "فضل الجهاد والسير"[1]. ويبدؤه بالآية الكريمة، ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، يقاتلون فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون، وعداً عليه حقاً فى التوراه والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله، فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به﴾. ويتداخل الباب مع الدعوة إلى الإسلام شرقاً وغرباً لكسرى وقيصر، ودخول الإسلام بالبيعة على الإسلام والجهاد.

نحـــن الذين بايعـوا محمـدا ∴ على الجهاد ما حيينا أبـدا

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يرد عليهم:

اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة ∴ فاغفر للأنصار والمهاجرة

فالجهاد ليس فقط عقيدة بل شريعة، وليس فقط أمراً واجباً بل سيرة متحققة فى التاريخ، الجهاد والمجاهدون، النظر والعمل، الأمر والتحقق.

والجهاد فى أى مكان يقع فيه اضطهاد البشر فى عقائدهم وحرماتهم. والشهادة فى أى مكان وفى أى موقع وفى أى موقف. وأنشد أسير للمسلمين:

ما أبالى حين أقتـــل مسلمـــاً ∴ على أى شق كان فى الله مصرعى

وذاك فى ذات الإله وإن يشـأ ∴ يبارك على أوصال شلو ممـزع

قد تشير بعض الأحاديث إلى أن أفضل الأعمال الصلاة على ميقاتها ثم بر الوالدين ثم الجهاد فى سبيل الله. وهذا لا يعنى تأخير الجهاد إلى الدرجة الثالثة، فالكل جهاد، الصلاة، فى وقتها وبر الوالدين جهاد بالوقت وجهاد بالعمر والنفس. وكذلك إذا روى "أفضل الجهاد حج مبرور"، فالحج جهاد بالوقت والجهد والمشقة".

---

(١) صحيح البخارى جـ٤، ١٧-٩٤، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٣٤٥هـ.

وقد يكون الحج جهاداً لما بينهما من قرينة الجهد والنصب، "نعم الجهاد الحج" خاصة للنساء. ومع ذلك تخرج النساء مع الرجال للقتال لرى العطش ومداواة الجرحى كما كانت تفعل نساء الرسول وأمهات المؤمنين، وتحملن القتلى إلى دورهم.

كما أن المجاهد مثل الصائم، جهاد النفس وجهاد العدو. ومع ذلك فقد آثر بعض الصحابة الغزو على الصوم، "من آمن بالله، ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان دخل الجنة جاهد فى سبيل الله أو جلس فى أرضه التى ولد فيها"، فالجهاد بالأعمال، أعمال الصلاة والصوم.

ويروى فى نفس الوقت أنه لا يوجد عمل يعدل الجهاد، "لغزوة فى سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها".

ويتمنى الشهيد أن يعود إلى الدنيا حتى يقاتل ويستشهد مرة أخرى،"ما من عبد يموت له عند الله خير يسره أن يرجع إلى الدنيا وأن له الدنيا وما فيها إلا الشهيد لما يرى من فضل الشهادة فإنه يسره أن يرجع إلى الدنيا فيقتل مرة أخرى"، "والذى نفسى بيده لوددت أن أقتل فى سبيل الله ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل ثم أحيا ثم أقتل "، "لولا أن فى ذلك مشقة على الأمة ألا تتخلف عن سرية، ولا تجد حمولة تمنعها من الخروج فى سبيل الله وتتخلف عن الركب ". ففى الشهادة لذة وفرح وسرور للشهيد ولرفاقه من الشهداء.

والجهاد فى المكان دون الهجرة. الجهاد فى الأرض فى الوقت، "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد نية، وإذا استنفزتم فانفروا". والدنيا رباط وجهاد. والأمة فى رباط إلى يوم القيامة، "رباط يوم فى سبيل الله خير من الدنيا وما عليها، وموضع سوط أحدكم من الجنة خير من الدنيا وما عليها. والروحة يروحها العبد فى سبيل الله أو الغدوة خير من الدنيا وما عليها ". الجهاد تثبت بالأرض، ودرأ العدوان، ودفاع عن الحرمات.

والصبر عند القتال، "إذا لقيتم فاصبروا". والصمود وقت الزحف. والنفس الطويل ينتصر على النفس القصير. والزمان والتاريخ مع المجاهدين. كانت حروب إسرائيل باستمرار خاطفة. والآن انتفاضة الاستقلال تطول وتصبر وتصمد فى حرب

المخيمات ونضال المجاهدين. ولا يعنى وجود ضعاف فى الأمة نكوصاً عن القتال. فالقتال دفاع عن الحرمات، "هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم؟ ". القتال دفاع عن النفس ضد العدوان وحماية للضعفاء الذين لا يستطيعون القتال، كالأطفال والنساء والشيوخ والمرضى.

والقتال من أجل الحق وليس من أجل العدوان والغنيمة والسلب والنهب، "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله ". ويعنى ذلك الانتصار للحق ومواجهة الظلم دفاعاً عن الحرية والمساواة ضد الاستعلاء والاستكبار. الجهاد لدرء العدوان. والقتال مفروض على المسلمين، "يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو، وسلوا الله العافية. فإذا لقيتوهم فاصبروا". لذلك كتب القتال على المسلمين وهو كره لهم لما فيه من نصب. الجهاد للدفاع وليس للعدوان، لدرء المخاطر وليس لتهديد أحد.

والنصر بالرعب، "نصرت بالرعب". فلا يوجد عدو لا يقهر. والرعب فى قلب العدو، رعب الظلم والعدوان على الأبرياء. لذلك يفر العدو عند اللقاء أو يرفض النزال لأنه يعلم أنه مغتصب للأرض.

والحرب خدعة، الحرب فن الانتصار. ويتحقق النصر بعدة طرق وليس بالمواجهة المباشرة فقط، وفن خداع العدو ضمن الفنون العسكرية.

ويحرم قتل النساء والصبيان فى الحرب أو حرق الدور والنخيل فى حين أنه يجوز قتل العدو المحارب، فللحرب آدابها. وللقتال قواعده. ولا يكون القتال إلا مع المقاتلين القادرين حتى يتكافأ الخصمان.

ويرجز فى الحرب، وينشد الشعر فى القتال، فالشعر والثورة صنوان. وكان ينشد يوم الخندق:

اللهم لولا أنت ما اهتدينا ∴ ولا تصدقنا ولا صلينا
فانزل سكينة علينا ∴ وثبت الأقدام إن لاقينا
إن الأعداء قد بغوا علينا ∴ إذا أرادوا فتنة أبينا

وكان المسلمون يقرأون فى الحرب ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم، والساعة أدهى وأمر﴾. فالشعر والقرآن تقوية للروح المعنوية، ويمثلان الوجدان العربى قبل الإسلام وبعده.

ولا يجوز ربط الأسير أو تجويع الأبرياء أو ترك المرضى يموتون والجرحى ينزفون "فكوا العانى، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض". فللحرب آدابها. ولا نزال إلا بين المقاتلين.

ويقاتل عن أهل الذمة ويدافع عنهم. ولا يجوز استرقاقهم، ويوفى لهم. فللكنائس والمعابد حرمتها. ومن احتمى بكنيسة أو معبد فله الحماية.

والجهاد بالنفس وبالمال. الجهاد بالمال تجهيز المجاهدين والعناية بأسر الشهداء، "من جهز غازياً فى سبيل الله فقد غزا"، "ومن احتبس فرساً فى سبيل الله إيماناً بالله وتصديقاً بوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله فى ميزانه يوم القيامة". وفرس اليوم هو الطائرة والدبابة والمصفحة والصاروخ والمدفع والبارجة، البذل فيها والعطاء لها موزون لصاحبه يوم القيامة.

ويطلب الولد للجهاد كما طلب داود. وللطليعة الفضل فى الجهاد، فالسابقون السابقون. وكان الرسول يتعوذ من الجبن والكسل والعجز والضعف.

والمجاهد فى سبيل الله يركب البحر كما تركب الملوك على الأسرة. وأول جيش من الأمة يغزو البحر فله أجر السبق، "أول جيش من أمتى يغزون البحر قد أوجبوا". وأول جيش للأمة يغزو الروم فله السبق أيضاً، "أول جيش من أمتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم ".

والخيل معقود لنواصيها الخير إلى يوم القيامة ". والخيل الآن هى المصفحة والدبابة والطائرة والصاروخ. كانت الخيل هى السلاح الرئيسى عند القدماء. لذلك كثرت الأحاديث فيه. والآن تنوع السلاح فى البر والبحر والجو بل وفى الفضاء.

وكان المسلمون يقرأون فى الحرب ﴿سيهزم الجمع ويولون الدبر. بل الساعة موعدهم، والساعة أدهى وأمر﴾. فالشعر والقرآن تقوية للروح المعنوية، ويمثلان الوجدان العربى قبل الإسلام وبعده.

ولا يجوز ربط الأسير أو تجويع الأبرياء أو ترك المرضى يموتون والجرحى ينزفون "فكوا العانى، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض". فللحرب آدابها. ولا نزال إلا بين المقاتلين.

ويقاتل عن أهل الذمة ويدافع عنهم. ولا يجوز استرقاقهم، ويوفى لهم. فللكنائس والمعابد حرمتها. ومن احتمى بكنيسة أو معبد فله الحماية.

والجهاد بالنفس وبالمال. الجهاد بالمال تجهيز المجاهدين والعناية بأسر الشهداء، "من جهز غازياً فى سبيل الله فقد غزا"، "ومن احتبس فرساً فى سبيل الله إيماناً بالله وتصديقاً بوعده فإن شبعه وريه وروثه وبوله فى ميزانه يوم القيامة". وفرس اليوم هو الطائرة والدبابة والمصفحة والصاروخ والمدفع والبارجة، البذل فيها والعطاء لها موزون لصاحبه يوم القيامة.

ويطلب الولد للجهاد كما طلب داود. وللطليعة الفضل فى الجهاد، فالسابقون السابقون. وكان الرسول يتعوذ من الجبن والكسل والعجز والضعف.

والمجاهد فى سبيل الله يركب البحر كما تركب الملوك على الأسرة. وأول جيش من الأمة يغزو البحر فله أجر السبق، "أول جيش من أمتى يغزون البحر قد أوجبوا". وأول جيش للأمة يغزو الروم فله السبق أيضاً، "أول جيش من أمتى يغزون مدينة قيصر مغفور لهم ".

والخيل معقود لنواصيها الخير إلى يوم القيامة ". والخيل الآن هى المصفحة والدبابة والطائرة والصاروخ. كانت الخيل هى السلاح الرئيسى عند القدماء. لذلك كثرت الأحاديث فيه. والآن تنوع السلاح فى البر والبحر والجو بل وفى الفضاء.

والرمى بالرمح قديماً مثل الرمى براجمات اللهب وبالصواريخ حديثاً. "ارموا بنى إسماعيل فإن أباكم كان رامياً"، "مالكم لا ترمون"، "ارموا فأنا معكم كلكم". فإذا تكاثر العدو على المسلمين فالرمى بالنبال، "إذا أكثبوكم فاقتلوا بالنبل" مثل الصواريخ المضادة للدبابات والطائرات. والرماح للرمى عن بعد مثل النبال، "جعل رزقى تحت رمحى وجعل الذلة والصغار على من خالف أمرى".

واليهود ضمن أعداء الأمة. وهم اليهود الذين يخونون العهد، وينقضون الوعد، ويضمرون العدوان. وهم أشبه بصهاينة اليوم. وهم فى عداء للمسلمين، والمسلمون فى قتال معهم إلى يوم القيامة، "تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء الحجر يقول يا عبد الله هذا يهودى ورائى فاقتله". ولا تقوم الساعة قبل أن يحدث ذلك، فينتصر المسلمون على اليهود. وعلى المسلمين إجلاء اليهود عن أراضى العرب درءاً للعدوان والغدر، ومنعاً لوجود بؤرة استيطانية تتوسع فيما بعد حتى تشمل أراضى العرب. ويظل اليهود كارهين للعرب، فقد تحولت النبوة منهم إليهم، وغضب الله عليهم وحكم عليهم بالتيه، فإما أن يسلموا وإما أن يغادروا، "انطلقوا إلى يهود.. اسلموا تسلموا، واعلموا أن الأرض لله ورسوله، وإنى أريد أن أجليكم من هذا الأرض، فمن يجد منكم بماله شيئاً فليبعه وإلا فاعلموا أن الأرض لله ورسوله". وكان الرسول يكبر فى حروبه مع اليهود "الله أكبر، خربت خيبر". وقد حاول اليهود سم الرسول، فإن كان كاذباً يستريحون وإن كان نبياً فلن يضره السم.

ويعدد النبى ست مراحل مستقبلية حتى يوم الساعة. الأولى من موته حتى فتح بيت المقدس. فبيت المقدس فتح للمسلمين. والثانية والثالثة موتتان ويصبح المسلمون كالغنم. وربما هما الغزوتان، غزوة الصليبيين والاستعمار الحديث من الغرب والتتار والمغول من الشرق. والرابعة وفرة المال حتى ليعطى الرجل مائة دينار ويظل ساخطاً. وربما هى فترة النفط وثروة النفط وعوائد النفط. والخامسة فتنة لا تترك بيتاً للعرب إلا دخلته. وهو حال العرب الآن من التفكيك والضعف والحروب الأهلية فى لبنان والجزائر أو الحروب بين العرب والمسلمين مثل حربى الخليج

الأولى والثانية. والسادسة هدنة بين العرب وبنى الأصفر الذين يغدرون بالعرب، ويأتونهم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية اثنا عشر ألفاً. وهو حال العرب الذين صالحوا إسرائيل، وعقدوا معاهدات سلام معها،وغدرها بالعرب فى فلسطين بعد أوسلو ومدريد، وحصار المدن والمخيمات بمئات من الدبابات والمصفحات، والقضاء على السلطة الوطنية المنتخبة.

ومن أعداء الأمة قوم ينتعلون نعال الشعر، عراض الوجوه، صغار الأعين، حمر الوجوه، ذلف الأنوف، وهم أقرب إلى الآريين وإلى الغربيين الرومان أو الشرقيين التتار والمغول، "إن من أشراط الساعة أن تقاتلوا قوماً ينتعلون نعال الشعر.. وأن تقاتلوا قوماً عراض الوجوه كأن وجوههم المجان المطرقة ". وأحياناً يُعْنَون بالترك.

لقد نشأ الإسلام وسط الإمبراطوريتين القديمتين، الروم غرباً والفرس شرقاً. وورثهما المسلمون، فلا قيصر غرباً ولا كسرى شرقاً.. كان الإسلام هو القوة البازغة فى نظام العالم القديم، "هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده، وقيصر ليهلكن ثم لا يكون قيصر بعده، ولتقسمن كنوزهما فى سبيل الله ". وهو كذلك أيضاً فى نظام العالم الجديد بعد انهيار الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية فى الشرق، وبداية التفسخ فى المجتمع الرأسمالى الغربى ومعارضة الشعوب للعولمة ورموزها مثل منظمة التجارة العالمية، ومجموعة الثمانية، واتفاقية الجات، والمجمع الصناعى العسكرى، والشركات المتعددة الجنسيات، واقتصاد السوق.

وللمجاهد الشهيد الجنة إن لم يرجع سليما مع أجر أو غنيمة. الجهاد بمقاييس الدنيا أخذ وعطاء، فوز وتضحية، غنم وغرم، وبمقاييس الآخرة غنم وفوز. وللمجاهدين فى الجنة درجات تبلغ المائة، ما بين درجة وأخرى كما بين السماء والأرض. أوسطها الفردوس، وأعلاها فوق العرش، ومنه تتفجر الأنهار. دار الشهداء أحسن الدور. ويأتى الشهيد يوم القيامة، اللون لون الدم، والرائحة ريح المسك. والشهادة تغفر الذنوب. والتضحية بالنفس تجب كل شىء، "ما أغبرت قدما

عبد فى سبيل الله فتموسه النار"، فتمسه، و"الجنة تحت ظلال السيوف". وظل الملائكة على الشهيد، "مازالت الملائكة تظله بأجنحتها تباركه وتحييه وتسعده".

٤ـ معانى الجهاد عند الفقهاء.

ولم يتأخر الفقهاء عن التأليف فى الجهاد كباب مستقل من أبواب الفقه مثل "كتاب الجهاد" لعبد الله بن المبارك.(١٨١هـ). وكتب الفقه تجميع للآيات القرآنية والأحاديث النبوية حول موضوع واحد اعتماداً على الحجة النقلية دون العقلية، ومع أقل قدر من التنظير العقلى أو وصف لبنية الموضوع بالرغم من قسمته إلى جزأين.

ويعتبر ابن المبارك أن الجهاد تطبيق لمبدأ وحدة القول والعمل،﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون﴾. فالجهاد عمل لتحقيق القول، والقول إعلان عن الإيمان فى الشهادة، ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله، وتجاهدون فى سبيل الله بأموالكم وأنفسكم﴾. والجنة فى مقابل الشهادة، ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة﴾.

والشهادة تعبير عن صدق الإيمان، ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، فمنهم من قضى نحبه، ومنهم من ينتظر، وما بدلوا تبديلاً﴾. وهى استباق للخير، ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض﴾. وهى النفير للحق والقيام دفاعاً عنه، ﴿انفروا خفافاً وثقالاً﴾، ﴿والسابقون السابقون﴾. الشهادة منافسة وتسابق وتسارع لنيل الخير. ومن يقاتل مع النبى فهو ربانى مثله، ﴿وكأى من نبى قاتل معه ربيون كثير﴾[١].

والشهيد مثل القائم الصائم الخاشع الراكع الساجد. فالشهادة عبادة، وركن من أركان الإسلام. المجاهد فى سبيل الله كالصائم القائم بآيات الليل وآناء النهار.

---

(١) الإمام الحافظ المجاهد عبد الله بن مبارك: كتاب الجهاد، تحقيق نزيه حماد، ماجستير آداب فى الشريعة الإسلامية، جامعة بغداد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٢.

فالشهادة ركن من أركان الإسلام تعادل كل ركن وتفضلها جميعاً، "رباط يوم وليلة كصيام شهر وقيامه". المجاهد للعدو فى ساحة الوغى مثل المجاهد نفسه بالصلاة والصيام والزكاة. "يوشك أن يأتى على الناس زمان خير الناس فيه منزلا، رجل أخذ بعنان فرسه فى سبيل الله، كلما سمع هيعة استوى على فرسه ثم طلب الموت مظانه، ورجل فى غنيمة فى شعب من هذه الشعاب، يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويعتزل الناس إلا من خير حتى يأتيه الموت".

ولا يوجد فضل يعادل الشهادة، "والذى نفسى بيده لو أنفقت ما فى الأرض ما أدركت فضل غدوتهم". فالتضحية بالنفس أغلى من التضحية بالوقت والشبع والمال والجهد. هى التضحية الشاملة، "لكل أمة رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد فى سبيل الله. فهى رهبانية الخارج وليست رهبانية الداخل، فى العالم وليست مع النفس، و"سياحة الأمة الجهاد فى سبيل الله ". فالجهاد سعى فى الأرض، وانتشار فى العالم.

والشهداء أمناء الله، قتلوا أو ماتوا على فراشهم، سقطوا فى المعركة أم قضى نحبهم من جراحهم. فالشهادة نية وفعل، قصد وتحقق. وقد انتقل خالد بن الوليد إلى ربه وهو على فراش الموت ولا توجد بقعة فى جسمه إلا وبها ضربة سيف أو طعنة رمح. والشهيد بالنية حتى لو لدغته هامة أو أوقعته دابة. فالشهادة سعى فى سبيل الله غدوة ورواحاً، "إن خير الناس رجل مجاهد". فالجهاد لا يعدله فضل صدقة أو عون أو تقوى.

والأمة فى رباط إلى يوم القيامة، "إن الله بعثنى بالسيف بين يدى الساعة، وجعل رزقى تحت ظل رمحى، وجعل الذل والصغار على من خالفنى، ومن تشبه بقوم فهو منهم". فالأمة حاملة للرسالة، والرسالة أمانة فى الأرض. والتدافع قانون تاريخى. ومن ثم تظل الأمة إلى يوم الدين حاملة لهذه الأمانة.

والشهداء على ثلاث درجات. الأول الشهيد الممتحن وهو المؤمن المجاهد بنفسه وماله، وفى خيمة الله تحت عرشه، ولا يفضله إلا النبى. والثانى الشهيد الذى

كفر عن ذنوبه بشهادته، فالسيف ممحاة للخطايا. والثالث الشهيد المنافق وهو أقل الدرجات لأن السيف لا يمحو النفاق. فالشهادة صدق فى البداية وصدق فى النهاية.

وأول من يحبهم الله "رجل كان فى فئة أو سرية فانكشف أصحابه فنصب نفسه ونحره حتى قتل ". فهو شهيد مرتين، مرة لأنه ضحى بنفسه، ومرة لأنه أحيا الآخرين. الشهيد من سد الثغرة، وحمى الرفاق، وضحى بالنفس فى سبيل المجاهدين. و"أفضل الشهداء عند الله الذين يلقون فى الصف فلا يلتفتون وجوههم حتى يقتلوا"، أى المجاهد الذى يخلص فى القتال، ويواجه العدو دون تردد، الأقدام دون الإحجام، واليقين فى المواجهة، والتركيز على العدو.

وأفضل جهاد "من عقر جواده وأريق دمه"، أى من فقد سلاحه وداهمه العدو. فالجهاد قوة إرادة أكثر من كثرة السلاح. ويقاتل الفلسطينيون بسلاح أقل وإرادة أشد عدواً بسلاح أكثر وإرادة أضعف، "يوم فى سبيل الله خير من القيام فيما سواه". فالزمان تاريخ، والعمر خلود. المجاهد مصب التاريخ، ومحرك الزمان، ومغير الأحوال، ومبدل الأمم والشعوب.

والشهداء أربعة، مؤمن لاقى العدو حتى قتل، ومؤمن أقل إيماناً أتاه سهم فقتل، ومؤمن خلط عملاً صالحاً بعمل طالح، ومسرف على نفسه قاتل فقتل. والكل شهيد ولكن على درجات متفاوتة. أفضلها الإيمان والفعل، وأقلها الفعل حتى وإن ضعف الإيمان. والشهادة عمل صالح لا يختلط بعمل أقل صلاحاً. الجهاد قصد، وغاية الاستشهاد نية وفتح، وليس مجرد إسراف فى القتل، قتل النفس أو قتل الآخر.

وخير الناس منزلاً من امتطى فرسه فى سبيل الله فجاهد حتى قتل، ثم امرىء اعتزل يقيم الصلاة ويؤتى الزكاة ويعتزل شرور الناس. فالجهاد فى العالم له الأولوية على الجهاد فى النفس. "المجاهد من جاهد نفسه بنفسه".

والجهاد فى بقاع الأرض بالشام والعراق واليمن. وخير الجهاد فى الشام فإنه جهاد الأنبياء، "إنكم ستجندون أجناداً، جنداً بالشام، وجنداً بالعراق، وجنداً

باليمن.. وعليك بالشام، فمن أبى فليلحق بيمنه، وليستق بغدره فإن الله عز وجل تكفل لى بالشام وأهلها ". وفلسطين جزء من الشام والمدخل إليه. فالجهاد فى فلسطين لإزاحة الاحتلال الصهيونى والحصار عن شعب العراق مثل الجهاد فى الشام. وفى اليمن خير وبركة، فالحكمة يمانية. الشام أرض الأنبياء، والمدخل الشرقى لمصر وأمنها القومى. وقد زرعت إسرائيل بالشام لفصل المشرق العربى عن المغرب العربى وتهديد مصر.

والغزو فى البر والبحر. بل إن القتال فى البحر خير من القتال فى البر. وشهيد البحر له أجران مثل شهيد البر. ومن ثم كان الدفاع عن البحر الأحمر كأمن قومى عربى جهاد فى سبيل الله. والدفاع عن سواحل الشام والخليج ضد القواعد الأجنبية جهاد فى سبيل الله. "من لم يدرك معى فليغز فى البحر فإن قتال يوم فى البحر خير من قتال يومين فى البر. وإن أجر الشهيد فى البحر كأجر شهيدين فى البر، وإن خيار الشهداء عند الله عز وجل أصحاب الأكف، قوم تكفأ عليهم مراكبهم فى البحر". "لذلك عبر المسلمون أفريقيا إلى الأندلس ركوباً للبحر. وفتحوا جزر البحر الأبيض المتوسط قبرص وكريت ومالطة عبر البحر. وانطلقت دولة الخلافة إلى أوروبا الشرقية عبر مضيقى الدردنيل والبوسفور. وانطلق المسلمون شرقاً عبر خليج فارس وبحر العرب حتى ماليزيا وأندونيسيا والفلبين. ومن يركب الناقة قادر على أن يركب الفلك. وامتداد الصحراء فى الأفق مثل امتداد المحيطات. ولا نهائية اليابس لا تختلف عن لا نهائية الماء. ومن فاته الغزو فى البر مع الرسول فإنه فى البحر مع الأمة.

والغزو فى البر والبحر لا تراجع فيه، ولا انحسار للفتوحات. فالأرض التى يبلغها الإسلام تظل كذلك إلى يوم الدين، "إنكم ستجندون أجناداً، وتكون لكم ذمة وخراج، ويكون لكم على سيف البحر مدائن وقصور. فمن أدرك ذلك فاستطاع أن يحبس نفسه فى مدينة من تلك المدائن أو قصر من تلك القصور حتى يموت فليفعل".

والشهيد أول من يدخل الجنة قبل العبد المملوك والعفيف المتعفف. فهو أول المستحقين. والاستحقاق بالحياة له الأولوية على الاستحقاق بالفعل. والكل يسبق الجزء. فالشهيد فى أعلى عليين. "ومن رمى بسهم فبلغه فله درجة فى الجنة". الشهادة نضال فى الأرض وفوز فى السماء، تحقيق قصد فى الأرض ونيل فوز فى السماء.

وثلاثة عيون لا تحرقها النار أبداً، العين الباكية من خشية الله، والعين الساهرة مع كتاب الله، والعين الحارسة للمجاهد فى سبيل الله.

وأجر المجاهد على الله. قد يسلب منه الحق فى الأرض، وقد يناله بعض السوء من طغيان الحكام. ومع ذلك هو فى زمرة الأنبياء والرسل، "إنه سيكون فى أمتى قوم يسد بهم الثغور، تؤخذ منهم الحقوق، ولا يعطون حقوقهم، أولئك منى وأنا منهم، أولئك منى وأنا منهم".

وأفضل الشهداء تدركهم الشهادة وهم فى رباط مثل شهداء المقاومة الفلسطينية، "يبعث الله عز وجل يوم القيامة أقواماً يمرون على الصراط كهيئة الريح ليس عليهم حساب ولا عذاب.. أقوام يدركهم موتهم فى الرباط".

والشهادة عمل مستمر حتى يوم القيامة، عمل يولد أعمالاً صالحة. الشهادة حياة مستمرة فى الأرض وفى السماء، وفى الأوطان وفى الجنان، "كل بيت يختم على عمله إلا الذى يموت فى سبيل الله فإنه يجرى عليه أجر عمله حتى يبعث".

٥ـ معانى الجهاد عند بعض المصلحين.

وتبدأ معانى الجهاد عند المصلحين من القرآن والسنة والفقه بالإضافة إلى ظروف العصر وتحدياته والقدرة على الخروج من المنهج النصى إلى المنهج الاجتماعى. فالجهاد ليس فقط أمراً شرعياً بل هو أيضاً حركة اجتماعية، تبدأ من الفرد وتمتد إلى الجماعة، ثم تتحول إلى حركة تاريخية.

فأقرب الكتابات الإصلاحية إلى الكتاب والسنة والفقه القديم هو رسالة "الجهاد فى سبيل الله" للإمام الشهيد حسن البنا. إذ يبين أولاً أن الجهاد ركن من

أركان الإسلام، وفريضة على كل مسلم ومسلمة. ثم يذكر ثانياً بعض آيات الجهاد فى الكتاب ليس عن طريق تحليل الألفاظ، لفظ "الجهاد"، بل عن طريق معانيه مثل القتال والغزو والاستعداد والتخلف عن القتال والجهاد بالنفس والمال ثم الفوز فى الآخرة. فالجهاد فرض، ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم﴾. ومع ذلك فعسى أن نكره شيئاً وهو خير لنا، وعسى أن نحب شيئاً وهو شر لنا. فالقتال فى الظاهر ألم وفراق وجهد ومشقة واستشهاد. وهو فى الباطن فرح ونعيم وسعادة وفوز أبدى. ويظن القاعدون والمخلفون والمنافقون أن التخلف عن الجهاد منجاة من الموت، والموت حكم عام على البشر جميعاً، القاعدين والمجاهدين، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذ ضربوا فى الأرض أو كانوا غزاً لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة فى قلوبهم والله يحيى ويميت﴾. والشهداء أحياء عن ربهم يرزقون، ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾. فالمجاهد هو الذى اشترى الحياة الدنيا بالآخرة، وقاتل فى سبيل الله فيؤتيه أجراً عظيماً. الجهاد أمر شرعى بالاستعداد لملاقاة العدو، وإرهاب عدو الله. وهو أمر بتحريض النبى المؤمنين على القتال، والقلة الصابرة تغلب الكثرة الباغية. وقتال البغاة جزء من عذاب الله لهم بأيدى المؤمنين. والجهاد استنفار لبذل المال والنفس، ﴿انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم فى سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾. أما المخلفون فإنهم يخشون القتال لما به من نصب وجهد ومشقة فى الحر. والقاعد أول مرة لن يجاهد ثانى مرة. فالجهاد طواعية لا جبراً، وحرية لا قسراً. يرتعشون من سورة القتال بعد نزولها.

والأحاديث كثيرة على الجهاد والقتال. يشير البعض منها إلى تمنى الشهيد أن يقتل ثم يعود إلى الدنيا ليقتل من جديد لعذوبة الشهادة. والمجاهد من جاهد بنفسه وماله، من امتطى جواده، ومن أعده وجهزه. وهو ركن من أركان الإسلام، يعادل الصيام والصلاة والحج. ومن رابط ليلة كمن صام ألف ليلة. والشهيد لا يتألم فى موته. ولا يشعر بالضربة إلا كقرصة. ومن عاش ولم ينو الجهاد مرة لقى ربه خجولاً، "من لقى الله بغير أثر من جهاد لقى الله وفيه ثلمة". الجهاد ترك عرض

الدنيا والتوجه لما هو أبقى، "إذا تبايعتم بالنسيئة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه عنكم حتى ترجعوا إلى دينكم". ومن مات ولم يغز مرة فى حياته مات وفى قلبه بعض النفاق، "من مات ولم يغز ولم يحدث به نفسه مات على شعبة من النفاق".

أما حكم الجهاد عند فقهاء الأمة فإنه عند الأحناف بذل الوسع من القول والفعل، ورد البغاة والمعتدين، فهو فرض كفاية، وبداية بالقتال. وعلى الأمام أن يبعث بسرية إلى دار حرب كل سنة مرة أو مرتين مع إعانة الرعية له. وإن لم تقع الكفاية إلا بجميع الناس فإنه يصبح فرض عين كالصلاة ولقول الرسول "الجهاد ماض إلى يوم القيامة. وإن امرأة سبيت بالمشرق وجب على أهل المغرب تخليصها ما لم تدخل حصونهم وحرزهم". وعند المالكية الجهاد فى سبيل الله فرض كفاية أيضاً إلا إذا جعله الإمام فرض عين كالصلاة إذا ما هجم العدو واعتدى على المسلمين. وعند الشافعية الجهاد فرض كفاية إلا إذا وقع الاعتداء على المسلمين فإنه يصبح فرض عين. وعند الحنابلة هو أيضاً فرض كفاية إلا إذا تقابل الزحفان وإذا وقع الاعتداء على المدن الآمنة وإذا استنفر الإمام المسلمين. وهو فرض على الأقل مرة كل عام.

ويقاتل المسلم استعداداً لردع العدوان وحماية للأمة لأن الإسلام رسالة هداية وعدل . فإذا ما طلب العدو السلم استجيب له، ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها، وتوكل على الله﴾. والقصد من الجهاد إعلاء كلمة الله وليس الجاه وحب الظهور والطمع فى الغنيمة والغلبة، "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله".

وبالرغم من القتال إلا أن الرحمة واردة فى الجهاد. إذ يحرم الاعتداء، ﴿ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾. والعدل عام ينطبق على الناس جميعاً أقرباء وأبعاد، ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾. فالغزو باسم الله دون غل أو غدر أو تمثيل أو قتل للأطفال والنساء والشيوخ، "اغزوا باسم الله فى سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا

تقتلوا وليدا". ولا يتطلب القتال تشويه الوجه والتمثيل بالجثة، "إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه". وإن من الجهاد أيضاً قول الحق فى وجه إمام جائر، "إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر". فالجهاد ضد الطغيان فى الداخل والخارج.

ويبين المودودى فى رسالته "الجهاد فى سبيل الله" خطأ ترجمة الغربيين لها بلفظ Holy War أى الحرب المقدسة أسوة بما كانت تقوم به الكنيسة فى الغرب. وكذلك مثل خطأ الغرب فى اعتبار الإسلام نحلة Religion، والأمة دولة وطنية Nation. وحقيقة الجهاد من طبيعة الإسلام باعتباره فكرة انقلابية ومنهجاً انقلابياً، تعيد بناء المجتمع بأسره على أساس من الحرية والمساواة وتحت شعار "لا إله إلا الله". وهذا يتطلب الجهاد. وهو يعادل لفظة Struggle بالإنجليزية. وهو جهاد فى سبيل الله، وابتغاء وجه الله ضد الذين يقاتلون فى سبيل الطاغوت. ﴿الذين آمنوا يقاتلون فى سبيل الله والذين كفروا يقاتلون فى سبيل الطاغوت﴾. الجهاد فى سبيل الله جهاد فى سبيل الحرية والمساواة ضد العلو والإفساد فى الأرض، ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فساداً، والعاقبة للمتقين﴾. ودعوة الإسلام الانقلابية تقتضى ألا تكون العبودية إلا لله، ﴿تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا تعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾. فالإسلام دعوة إلى انقلاب عالمى شامل وتطبيق للحاكمية، ﴿إن الحكم إلا لله﴾، ضد الملوك والطغاة، ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، وكذلك يفعلون﴾. وقد ادعى فرعون الألوهية وقال، ﴿أنا ربكم الأعلى﴾، ﴿ما علمت لكم من إله غيرى﴾، ﴿أنا أحيى وأميت﴾، ﴿ومن أشد منا قوة﴾. وتقتضى دعوة الإسلام الانقلابية تغيير النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية وتغييرها تغييراً شاملاً دون سطوة طبقة على طبقة. الجهاد إذن هو الوسيلة لتحقيق الحاكمية، وتحويل العقيدة إلى شريعة، نظام العدل فى مواجهة نظام الظلم.

ولا تجوز قسمة الجهاد إلى هجومى Offensive ودفاعى Defensive، فالدفاع اعتذار. إنما الإسلام بطبيعته حركة تحرر فى التاريخ، يقلب نظم البغى والطغيان. فالإسلام والجور نقيضان. والحرية والقهر لا يلتقيان. ولا خوف على

حقوق أهل الذمة فى الإسلام فقد جمعتهم المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات مع المسلمين. إنما يناهض الجهاد قوى الطغيان. وهما بلغة العصر الاستعمار والاستغلال .

ويأخذ سيد قطب فى رسالته "الجهاد فى سبيل الله" نفس الاتجاه التحررى معتمداً على الكتابات السلفية لابن القيم وتقسيم المجتمعات غير الإسلامية إلى أهل صلح وهدنة، وأهل حرب، وأهل ذمة. ولا يقاتل أهل العهد إلا بعد خرقهم له وإعلامهم بذلك. وأهل الذمة جزء من الأمة. أما أهل الحرب فهم الذين يقاتلوا الذين نزلت فيهم سورة "براءة". وهذا يدل على أن الإسلام يتسم بالواقعية الجدية، والواقعية الحركية، والحركة الدائبة، والضبط التشريعى لعلاقة المجتمعات بعضها بالبعض. الجهاد ضد الاستكبار فى الأرض والقوى السياسية التى تقوم عليه. ولا فرق بين دفاع وهجوم كما هو الحال عند المودودى. والإسلام إعلان عام لتحرير الإنسان فى الأرض من عبودية العباد إلى عبودية الله، ﴿وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله﴾، وهو ليس الحكم الثيوقراطى المعروف فى الغرب بل حكم الشريعة. القتال إذن لدرأ العدوان، والدفاع عن الحرية، ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله﴾. فالقتال للبغاة، ﴿وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم﴾. والجهاد ضد البغاة ومن يساعدونهم، ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة﴾. ولقد أخطأ المستشرقون عندما تصوروا أن الإسلام انتشر بالسيف للإكراه على العقيدة مع أن تحرر البشر حركة طبيعية لا تحتاج إلى سيف. السيف للبغى والظلم والعدوان وهو مضاد لطبيعة البشر.

وفى "ضرب الكليم" والذى أعلن فيه الحرب على العصر الحاجز أنشد محمد إقبال شعراً فى الجهاد ضد فتاوى الشيوخ التى تنكر الجهاد وتكتفى بالعلم، فى حين أن السيف أصدق إنباء من الكتب. فالوعظ مجرد لغو فى حين أن السيف هو أداة النضال ضد الطغاة. فلدى المسلمين الحق دون القوة، ولدى الغربيين القوة دون الحق.

الشـيخ أفتـى أنـه عصـر القلـم ∴ والسـيف فيـه حـاكم بـين الأمـم

أمـا درى الشـيخ أن وعظـه ∴ فى مسجد قـد صار من لغو الكلم

فمـا تـرى السـلاح كـف مسـلم ∴ بـل قلبـه مـن لـذة المـوت حـرم

مـن قلبـه يهـاب مـوت كـافر ∴ فكيـف ميتـة الشـهيد يغتـنم

فعلمـن تـرك الجهـاد طاغيـة ∴ مـن كفـه يسـيل فـى العـالم دم

أمـا تـرى الغـرب بـدا مـدحجاً ∴ لـيحفظ الباطـل فـى عـز عمـم

يـا مفتيـاً علـى الكنـيس مشـفقاً ∴ قـد حـار فـى أحكامـه أولـوا الفهـم

الحـرب فـى المشـرق شـر داهـم ∴ والحـرب فـى المغـرب شـر لا جـرم

أن يبتـغ الحـق فكيـف حاسـب المسـلم ∴ لا الفـرنج ذلـك الحكـم

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى
فى الفكر العربى الإسلامى

أولا: المقدمة ـ الموضوع والمنهج.

مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى من المفاهيم الرئيسية فى التراث القديم. اللفظان الأولان العلم والعمل، لفظان قديمان وحديثان فى آن واحد فى التراث القديم وفى الفكر الإسلامى المعاصر، ملتقى التراثين القديم والغربى. فى حين أن تعبير "التكافل الاجتماعى" تعبير حديث وإن كان يدل على معنى قديم أيضاً وهو الاشتراك فى الأموال، ورد حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء، ولو أنه مشتق من لفظ قديم "كفل" بمعنى الرعاية والتعهد.

وترتبط المفاهيم الثلاثة ببعضها البعض. فالعلم هو النظر، والعمل هو الممارسة، والتكافل الاجتماعى هو الانتقال من الفرد إلى الجماعة، ومن الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، ومن الذات إلى الموضوع، ومن الفكر إلى الواقع، ومن الشريعة إلى العالم. وبتعبير كانط العلم هو العقل النظرى، والعمل هو العقل العملى، والتكافل الاجتماعى هو الغائية فى التاريخ، ما يعادل ملكة الحكم.

وترتبط هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينها من حيث تكوين الحروف وإن لم يكن من حيث الاشتقاق. فلفظ "علم" مكون من حروف ثلاثة (ع ل م) وهى نفس الحروف التى يتكون منها لفظ عمل (ع م ل) مع تبديل الحرفين الثانى والثالث

(*) نشر هذا البحث ضمن سلسلة دراسات التنمية البشرية رقم (٩)، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربى آسيا وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائى، الأمم المتحدة، نيويورك ١٩٩٨.

تقديماً وتأخيراً. وإذا كان التكافل الاجتماعى يتعلق بوضع البشر فى العالم فإن لفظ "عالم" من نفس الحروف الثلاثة (ع ل م) وبنفس ترتيب حروف لفظ "علم" مع إضافة المد بعد الحرف الأول دلالة على عظم العالم وكبره واتساعه وامتداده.

والفكر العربى الإسلامى له مصادره الأولى فى القرآن والسنة ثم فى العلوم الإسلامية القديمة خاصة العلوم الفقهية التى تحولت إلى ثقافة شعبية متداخلة مع الأمثال العامية ومكونة الوجدان العربى الإسلامى. كما أن الفكر العربى المعاصر هو نقطة الالتقاء بين التراث القديم والتراث الغربى، بين الموروث والوافد متفاعلاً مع الواقع العربى واحتياجاته، أزماته ومتطلباته.

فما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى قرنت بين العلم والعمل. وما أكثر الإشارات إلى حق الفقراء فى أموال الأغنياء، والزكاة على المال، والصدقات والكفارات، وحق الجوار، ونقد تركيز الأموال فى أيدى قلة من الأغنياء وضرورة سيولته بين الناس، وحركته بين الطبقات. كما أن هذه المفاهيم لا تستمد فقط من التراث الغربى الإسلامى بل أيضاً من الأمثال العامية التى تتداخل مع التراث فيكونان معاً الرافدين الأساسيين فى الثقافة الشعبية. فما يؤثر فى الناس ليس تراث العلماء فى بطون الكتب مباشرة بل من خلال الثقافة الشعبية العامة التى أفرزت أيضاً حكمتها فى الأمثال العامية والسير الشعبية.

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بعدة مناهج شائعة ومازالت فى الدراسات الإسلامية. وتتفاوت هذه المناهج بين دراسة ما ينبغى أن يكون ودراسة ما هو كائن. ولما كان الموضوع هو المفاهيم وليس الواقع فإن دراسة المفاهيم تكون أقرب إلى الدراسات المعيارية منها إلى الدراسات التجريبية. ولما كان الوعى العربى المعاصر مازال أقرب إلى الوعى المثالى الذى يرى ما ينبغى أن يكون أكثر مما هو كائن، يعبر عن معاييره الموروثة والتى قد يكون الواقع على نقيضها، فيعبر عن أمانى وتطلعات ويحلم بعالم أفضل فى الماضى أو فى المستقبل بعيداً عن أزمة الحاضر آلامه وأحزانه، غلبت عليه فى دراسة المفاهيم والمناهج النصية والمعيارية.

وعادة ما تكون دراسة ما ينبغي أن يكون بالمنهج الدفاعي الذي يبين عظمة الإسلام ودعوته إلى العلم والعمل والتكافل الاجتماعي كقيم إسلامية أصيلة. فلا يوجد دين عظّم هذه القيم كما عظمها الإسلام. العلم شعاره في "اقرأ" وفي تسمية كتابه المقدس "القرآن". والعمل دليله في ﴿وقل اعملوا﴾. والتكافل الاجتماعي جوهره "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

وعادة ما يعتمد المنهج الدفاعي على النصوص الأولى في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والعلماء الأوائل خاصة الصوفية. يحلل النصوص لغوياً ويشرحها نصياً. ونادراً ما يشير إلى أسباب النزول وأثرها في التغير الاجتماعي. وقد يتجاوز تحليل النصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الصحابة والتابعين وكبار الزهاد إلى كتب التراث نفسه خاصة التراث الفقهي إما تكراراً وشرحاً وعرضاً وتلخيصاً أو مع بعض الاجتهادات المعاصرة. تبين عصرية الإسلام، وحداثة الدين، وقدرته على حل مشاكل العصر التي يشعر بها الجميع، الجهل، والكسل، والتفاوت الشديد بين الفقراء والأغنياء. وقد يؤدي عرض إيجاب الفكر إلى إدراك سلب الواقع.

والمنهج الدفاعي بطبيعته يدافع عن الأفكار والقيم ولا ينظّرها أو يحللها أو يبين مدى تفاعلها مع الواقع قبولاً أو رفضاً، تسليماً أو اعتراضاً. كما أنه منهج انتقائي يقوم على اختيار النصوص المؤيدة وترك النصوص المعارضة مما يسمح لعالم اخر من موقف مخالف اختيار النصوص المتروكة عن قصد وعمل عرض لها مناقض للعرض الأول. ثم ينشب تراشق بالنصوص بين الموقفين الاجتماعيين المتعارضين، وكل منهما يجد شرعيته في النصوص وذريعته فيها. الموقف الاجتماعي هو الأساس والنص هو المشرع والغطاء. الأول يجعل الإسلام اشتراكياً، والعلم هو العلم بالواقع، والعمل هو العمل اليدوي، والتكافل هو إعادة توزيع الدخل وقضاء على الرأسمالية. والثاني يجعله رأسمالياً. فالعلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر والقضاء والقدر خيره وشره، والعمل هو العمل الصالح للآخرة. والتكافل الاجتماعي أخلاق الإسلام التي تقوم على الزكاة ومقدارها ٢.٥٪ من

مجموع الثروة تحليلاً لباقى الثروة وهى ٩٧,٥٪ وتشريعاً للملكية، وعلى الصدقة الاختيارية. وحرية التجارة والربح مكفولة بالشرع.

وعادة ما تتم دراسة ما هو كائن بالمنهج الإحصائى والأسلوب التقريرى الذى يرصد التجارب التنموية فى العالم العربى فى عصورها المتتالية: الليبرالية، ثم الاشتراكية العربية، ثم الرأسمالية كما هو الحال مثلاً فى تاريخ مصر الحديث قبل ثورة يوليو ١٩٥٢ وبعدها، قبل الناصرية وبعدها. وغالباً ما يقوم بذلك علماء الاجتماعى والسياسة والاقتصاد. يرصد الواقع أكثر مما يصف المثال. ويقوم بذلك على مستوى الفرد أو الأسرة أو المجتمع أو الإقليم. يركز على الممارسات الفعلية أكثر مما يركز على المبادئ النظرية، على الوقائع أكثر من المفاهيم.

وإذا امتاز هذا المنهج بالقدرة على كشف الواقع الفعلى والممارسات العملية إلا أنه أيضاً محدود بعدة عوامل. فهو تجزيئى، إقليمى النزعة. كلما كانت وحدة التحليل صغيرة، الفرد أو الأسرة، كانت النتائج أكثر عملية. والمنهج التجريبى يتعامل مع وقائع وليس مع أفكار أو مفاهيم، ويحصى أشياء ولا يدرك معانى. لا يبدأ بالمفاهيم الواسعة المطلقة مثل العلم والعمل والتكافل الاجتماعى بل يطبق ذلك على عينات محددة فى بيئة واحدة أو قرية صغيرة أو مدينة معينة أو إقليم ووطن أو العالم العربى ككل، ابتداء من عينات ممثلة. وكلما ضاقت العينة أصبحت أقل تمثيلاً وبالتالى يقع البحث فى مخاطر التعميمات والأحكام المسبقة والانتقال من وصف الجزء إلى الحكم على الكل. ومن ثم يصبح السؤال: كيف يمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة بالمنهج التجريبى الإحصائى وعلى أوسع نطاق ممكن من أجل الوصول إلى أحكام عادة تتجاوز الأفراد والجماعات والقرى والمدن والأقاليم إلى مجموع الوطن العربى أو العالم الإسلامى. كما لا يبين هذا المنهج تفاعل هذه المفاهيم الثلاثة فى الواقع الاجتماعى المتغير. وقد لا يتجاوز التحليل الكمى إلى الوصف الكيفى وكأن الجداول الإحصائية قادرة على قراءة نفسها بنفسها دون تأويل أو رؤية للبواعث أو المفاهيم التى تحدد سلوك الأفراد والمجتمعات.

وكما يعتمد المنهج الدفاعى على أدبيات التراث يعتمد المنهج الإحصائى على الأدبيات المعاصرة فى العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، العربية والأجنبية. وبالرغم من اعتماد الأدبيات العربية على الدراسات الميدانية المباشرة إلا أن التأسيس النظرى عادة ما يكون من الأدبيات الغربية التى غالباً ما يسودها الخطاب التنموى الرسمى لهيئات ومنظمات التنمية الدولية. وغالباً ما تقع هذه الأدبيات فى وهم وجود نموذج واحد للتنمية لكل المجتمعات والشعوب والثقافات. فالتنمية واحدة، والمجتمعات نمطية، والنموذج الغربى نموذج عالمى معيارى يتكرر خارجه فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. المسيح الأبيض البشرة، الإيطالى الأزرق العينين. وهو المسيح الأفريقى والأسيوى والأمريكى اللاتينى. وتغفل هذه الدراسات النمطية خصوصيات تجارب التنمية سواء فى الثقافة أو فى الواقع المحلى. وتقتصر على الإحصائيات المجردة وتحليلها وتحويلها أحياناً إلى نماذج رياضية تغفل التجارب الحية التى منها نشأت، وتتعامل مع البشر كما تتعامل مع وحدات قياسية متساوية.

لذلك كان المنهج الوصفى هو أفضل المناهج لدراسة هذه المفاهيم الثلاثة ومدى تأثيرها فى عمليات التنمية البشرية من أجل رؤية الأبعاد الذاتية والثقافية للتنمية وكيفية استخدامها أو استبعادها فى التنمية المعاصرة. يبدأ الوصف بتحليل التنمية المعاصرة باعتبارها تجارب حية فردية واجتماعية وحضارية فى شعور الباحث باعتباره مشاركاً فى عملية التنمية لجيل بأكمله. وفى التجربة الحية تلتقى المفاهيم والممارسات العملية، والتراث والواقع الاجتماعى. فالتراث مازال حياً فى وجدان الناس يمدهم بتصوراتهم للعالم وبمعاييرهم للسلوك. والواقع الاجتماعى هو الحامل الحضارى أو السياق التاريخى الذى تتم فيه عمليات التنمية. والوصف وإن لم يتضمن أحكاماً إلا أنه بطبيعته حكم، ولكنه حكم ضمنى على التراث الحى وتفاعله مع الواقع الاجتماعى فى عمليات التنمية عن طريق كشفها وبيانها وتتبع مسارها وكأن الواقع يتحدث عن نفسه. فتحليل المفاهيم باعتبارها معانى حية فى الشعور تؤدى إلى العود إلى الأشياء ذاتها بعيداً عن الإحصائيات المجردة والبيانات الإحصائية والرسوم البيانية من ناحية، وبعيداً عن الواقع التجريبى والاستبيانات

والمقابلات المباشرة. فالوصف يتم على مستوى إنسانى خالص، مستوى التجربة الحية الفردية والجماعية وليس على المستوى الصورى الخالص أو المستوى المادى الساذج. ولما كان الواقع حياً متطوراً فإن وصف مسار هذه المفاهيم الثلاثة فى مسار عمليات التنمية يكون فى نفس كشفاً عن حضور الماضى فى الحاضر، ورصداً لسيناريوهات المستقبل وتنبؤاً بمساراته. فلا فرق فى الوعى بالزمان بين الحاضر والماضى والمستقبل. وقد عرف المنهج الظاهرياتى فى العلوم الاجتماعية خاصة فى ظاهريات الثقافة التى ترصد تجارب الماضى باعتبارها تجارب حية فى الشعور. وتصف تجارب الحاضر باعتبارها مصب الماضى المعيش. بل وتتنبأ بالمستقبل باعتباره احتمالات أو توقعات بناء على قوانين التاريخ[1].

ويمكن لمنهج تحليل المضمون أن يساعد على اقتناص المعانى ابتداء من أشكال اللغة. وهو نوع من تحليل الخطاب لا يهدف إلى معرفة تركيبه وبنيته بل يهدف إلى الخروج منه إلى عالم المعانى ثم إلى عالم الأشياء. فاللغة تكشف المعنى وتحيل إليه. والمعنى يكشف العالم باعتبارها عالماً حياً فى الشعور. وقد غلب المنهج "تحليل المضمون" على العلوم الاجتماعية والسياسية فى تحليل خطب الرؤساء والمديرين ورؤاهم الاجتماعية والسياسية. كما يتم استعماله لتحليل الخطاب الدينى والعلمى والفلسفى والأدبى والقانونى والتاريخى[2].

ويمكن دراسة هذه المفاهيم الثلاثة فى عدة علوم اجتماعية حديثة مثل أنثروبولوجيا الثقافة أو علم اجتماع الثقافة السياسية لأن الموضوع على التخوم. وكان الأفضل دراستها داخل الفلسفة باعتبارها علماً إنسانياً وتضم هذه العلوم السابقة فيها. ومع ذلك، يظل جوهر التحليل هو التحليل الفلسفى الخالص اعتماداً

---

(١) قمنا من قبل بعديد من الدراسات الوصفية مستعملين هذا المنهج فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٣ "الدين والتنمية القومية"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩. خاصة، "الدين والتنمية القومية فى مصر" ص٣-٤٢ "دور الدين فى معارك التنمية" ص٤٣-٢١٠" أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر" ص٢١١-٢٨٨" معارك الدين والتنمية" ص٢٨٩-٣١٢" مراجعة وتقرير ص٣١٣-٣٢٣.

(٢) انظر دراستنا "المال فى القرآن"، "الجهاد"، تحليل لفظى من القرآن فى "الدين والثورة فى مصر" جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص١٢٠-١٦٢، ص١٧٨-١٨٣.

على الجهد الفردى والاجتهاد الشخصى دون الاعتماد كثيراً على الدراسات الثانوية والأدبيات المسهبة فى الموضوع. كان الهدف هو عدم تكرار ما هو معروف سلفاً فى الدراسات المشابهة والأساليب النمطية التقليدية، ومحاولة الاجتهاد من جديد حتى لو كان محفوفاً بالمخاطر المنهجية والموضوعية. ولذلك لم تتم الإحالة إلى المصادر، النصوص القديمة، دون المراجع، الدراسات الثانوية والأدبيات المعاصرة.

وقد تم استعمال الأسلوب الفلسفى العام دون المصطلحات المهنية فى التخصصات الدقيقة. الغاية مخاطبة الجمهور العريض وليس النخبة العالمة. فالموضوع أقرب إلى هموم العالم والمواطن وليس العالم وحده أو المواطن وحده. ولا يعنى الأسلوب الثقافى العام أى تنازل عن الدقة العلمية فى العبارة أو المصطلح. بل يعنى إيصال المعنى بأيسر الطرق وأسهلها. فالمعنى هو المقصود وليس اللفظ، الرسالة وليس حاملها.

ثانيا: مفهوم العلم.

لا يعنى "العلم" فى التراث العربى الإسلامى العلم الطبيعى كما هو شائع فى الفكر الغربى وكما هو مفهوم أيضاً فى الفكر العربى المعاصر تحت تأثير الفكر الغربى وإحساساً بالنقص أمامه ورغبة فى اللحاق بأهم إنجازاته. تقليداً وتبعية ونزولاً على معايير العصر. بل يعنى "العلم" كل نسق معرفى ينتظم موضوعاً ومنهجاً وغاية، لا فرق فى ذلك بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى أو كما يقول الفلاسفة الألمان بين "علوم الطبيعة" و"علوم الروح". وربما تكون أحد أسباب أزمة العلم الطبيعى فى الغرب هو الفصل بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى بدعوى الموضوعية والحياد والتفرقة بين حكم الواقع وحكم القيمة. فالواقع بلا قيمة، والقيمة بلا واقع. والموضوع بلا ذات، والذات بلا موضوع. وهى ثنائية العصر الحديث التى عرف بها الغرب فى الصراع بين المثالية والواقعية، الصورية والمادية، العقلية والتجريبية والتى فى داخلها تأرجحت العلوم الإنسانية بين هذا النموذج مرة وذلك النموذج مرة أخرى حتى استقرت على نموذجها الخاص فى العلوم الإنسانية كما صاغتها الظاهريات.

يعنى "العلم" هنا المعرفة المنظمة، المعرفة الشاملة التى تعطى تصوراً عاماً للكون والحياة. ولما احتاج كل شىء إلى معرفة تعددت العلوم حتى فى جزئيات المعارف. فكل موضوع جزئى علم: علم أسباب النزول، علم الناسخ والمنسوخ، علم المكى والمدنى داخل علوم القرآن، وعلم الحروف وعلم الكتابة وعلم القراءة وعلم البيان وعلم البديع وعلم الصرف وعلم النحو داخل علوم اللغة. يشمل العلم عدة علوم. لذلك يكون اللفظ أحياناً فى صيغة المفرد مثل "علم أصول الدين" و"علم أصول الفقه". وقد يكون بصيغة الجمع مثل "علوم الحكمة" لأنها تشمل المنطق والطبيعيات والإلهيات و"علوم التصوف" لأنها تشمل المقامات والأحوال والرياضيات والمجاهدات. وفى العلوم النقلية علم التفسير، وعلم الحديث، وعلم السيرة، بالمفرد، وعلوم القرآن لأنها تشمل علم أسباب النزول وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم المكى والمدنى وعلم المحكم والمتشابه، وعلوم الفقه لأنها تشمل العبادات والمعاملات، الفرائض والسنن بالجمع.والعلوم العقلية كلها بالمفرد سواء العلوم الطبيعية مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم النبات وعلم الحيوان وعلم المعادن أو العلوم الرياضية مثل علم الحساب وعلم الهندسة وعلم الفلك وعلم الموسيقى أو العلوم الإنسانية مثل علم اللغة وعلم الأدب وعلم الجغرافيا وعلم التاريخ.

وتتجلى هذه المنظومة العامة للمعارف الإنسانية تحت مفهوم العلم فى "مفيد العلوم ومبيد الهموم" للخوارزمى (ت ٣٨٦). إذ يضم علوم الدين مثل قواعد الدين، وأحكام النبوة، وشرح السنة، وفوائد الدين، والرد على الكفرة والغرائب، أو آداب الإسلام، والأوراد والمناظرات، ومعالجة الذنوب، وحقيقة الدنيا وآفاتها، وسلوة العقلاء والحلال والحرام، والحقوق أو المكارم والمفاخر، وغرور الإنسان، والجهاد، وفتن آخر الزمان، ونوادر العلماء، وعلوم الدنيا مثل الجواهر والأقاليم، وعشرة النساء، والسلطان، وأسرار الوزارة، والتواريخ وسير الملوك، والحروب، والتعبير وعجائب البلدان، والخواص، والباء[1].

---

(١) جمال الدين أبو بكر الخوارزمى: مفيد العلوم ومبيد الهموم، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ١٣٣٠هـ.

وقد ذكرت صيغة العلم فى القرآن ٨٠ مرة، وتعنى العلم اللدنى المنزل من عند الله. فالله هو المعلم الذى يهب الناس العلم، وهو علام الغيوب. والعلم هو العلم المدون فى اللوح المحفوظ، لا يقربه الخطأ أو النسيان، ويعرفه الراسخون فى العلم الذين أوتوا العلم، ويؤمنون به. لذلك أرتبط العلم بالإيمان والتسليم ومعرفة الحق. وهو مضاد للجهل وعدم المعرفة. وهو أيضا فى مقابل الظن، أى العلم بلا دليل. فالعلم لا يكون إلا علما يقينيا، وطريقة البرهان لا الجدل والمراء. وهو علم لا خلاف عليه ولا تشتت فيه ولا تفرق حوله كما حدث مع أهل الكتاب. وهو علم شامل يضم العلم بالغيب والعلم بالشهادة، العلم بالملأ الأعلى والعلم بما تخبئ الأرض، العلم بالسماء والعلم بالأرض، ويروى تاريخ الأمم السابقة، ويتطور بتطور العصر. لذلك كان علما محدودا يعرف الإنسان منه قدر ما يستطيع، مقاييس صدقه فى التنزيل بمطابقته مع الواقع، وفى التأويل بمطابقته مع النفس، يجمع بين القوة المعنوية والقوة المادية. فالبسطة فى العلم وفى الجسم معا. وأخيرا يبعث العلم على التقوى والهدى. فهو علم موجه إلى النفس لتصفيتها، وإلى الأخلاق لتأسيسها. يتأسس فى العقل وفى النفس وفى الطبيعة فى آن واحد[1].

---

(١) وقد ذكر لفظ العلم ومشتقاته فى القرآن (٧٧٩مرة) فى عدة معان، على النحو التالى طبقاً لتحليل المضمون من ناحية أشكال اللفظ:

- ورود اللفظ باعتباره فعلاً (٤٢٥مرة) أكثر من وروده اسماً (٣٥٤مرة) مما يدل على أن العلم فعل التعليم والتعليم وليس موضوع العلم وأنه ممارسة فعلية أكثر منه نتيجة محسوسة. فالعلم تربية وعملية ذاتية أى الوعى بالعلم. وفى استعمال اللفظ كفعل يظهر الزمن المضارع (٣٤٧مرة) أكثر من الماضى (٣٥) فى حين يرد الزمن المستقبل بصورة أقل (١٠). فالعلم زمن متصل، حقيقة ثابتة. ولذلك ورد فى صيغة المضارع أكثر.
- ورد فعل العلم فى الصيغة الخبرية (٧٤٨مرة) وفى صيغة الأمر (٣١) مما يدل على أن العلم حقيقة واقعة ولا تؤمر. وهو فعل إرادى حر من اختيار الذات أكثر منه أمر تكليف.
- بالنسبة للضمائر فى الفعل الماضى يبرز ضمير المتكلم المفرد (٣) والجمع (٦) وضمير المخاطب المفرد (٤) والجمع (٦) وضمير الغائب المفرد (١٣) والجمع (٢). فالمتكلم الجمع أكثر من المفرد.
- والمخاطب الجمع أكثر من المفرد مما يدل على أن العلم فعل جماعى. أما ضمير الغائب المفرد فإنه يجمع الجميع وهم جمهور العلماء. وبالنسبة للضمائر فى الأسماء فإن اللفظ لا يذكر إلا مرتين فى المخاطب الجمع والغائب المفرد مما يدل على أن المهم هو العلم كفعل وليس المعلوم كشىء، وأن العلم حركة ذاتية قبل أن يتجه نحو موضوع. فالعلم هو العالم قبل أن يكون هو المعلوم. =

كما ورد لفظ "العلم" ومشتقاته فى السنة ما يربو على الألف مرة مما يدل على أن الإيمان علم. وخصص له البخارى الكتاب الثانى "كتاب العلم" بعد الكتاب الأول "كتاب الإيمان". وتندرج كلها طبقاً لتحليل المضمون تحت عشرة معانى على النحو التالى[1]:

١- العلم صفة لله. فالله هو العالم، عالم الغيب والشهادة. فهو العالم والعلام والعليم فى صيغة المبالغة للتوكيد والاستمرار.

٢- كما أن العلم صفة للذات الإلهية فإنه صفة للذات الإنسانية. إنما الفرق بين الاثنين هو الفرق بين الثابت والمتحول. ويذهب العلم الإنسانى بذهاب العالم. كلما ذهب عالم ذهب بما معه من العلم. فالله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكنه ينتزعه بقبض العلماء. لذلك كان موت العلماء ثلمة فى الإسلام. ووجب التعلم قبل أن يرفع العلم.

٣- الناس عالم ومتعلم، وكلاهما شريكان فى الأجر. القراءة على العالم وقراءته سواء. ولا يكون العالم عالماً حتى يكون متعلماً ومعلماً. ومن علم علماً فليعلمه أخاه. وإن أحب أحد أخاه فليعلمه علمه. فالعلم بالتعلم نقلاً من عالم إلى عالم. وهو العلم الموروث المسموع شفاهاً قبل التدوين أو بعده حين القراءة،

---

* - وبالنسبة إلى المضارع يرد المتكلم المفرد (١١) والجمع (١٣) والمخاطب المفرد (١٤) والجمع (٧٢) والغائب المفرد (١١٦) والجمع (٩٠). فالعلم للغائب أكثر مما هو للمتكلم والمخاطب، فعل جماعى كما أنه فعل فردى. وبالنسبة إلى الضمائر فى المضارع فإنها قليلة (١٤) مما يدل على أن فعل العلم أهم من الشىء المعلوم.
- يرد فعل "علم" كفعل متعد (٤٣ مرة) مع كل الضمائر مما يدل على أن التعليم فعل متبادل. وفى كل الأزمنة، الماضى والمضارع، وفى المبنى للمعلوم والمبنى للمجهول للعالم والمتعلم.
- أما بالنسبة للأسماء فإن لفظ "عليم" هو أكثر الأسماء شيوعاً (١٦٢) ثم لفظ العلم (١٠٥) ثم أفعل التفضيل أعلم (٤٩) مما يدل على أهمية التفاضل فى العلم. ثم يرد اسم فعل "عالم" (٢٠) مفرداً وجمعاً "عالمون" و"علماء". ثم يرد لفظ المعلوم مفرداً (١١) وجمعاً (٢) ثم اسم علام (٤) ومعلم (١). فالصفة عليم أكثر من العلم المجرد بلا صفة. العلم صفة للنفس، حالة للذات.
- وبالنسبة إلى الضمائر يذكر العلم مجرداً منها (٩٤)، ولا يضاف إلا إلى الضمير الغائب المذكر (٥) والمؤنث (٤) والجمع (٨) والمتكلم المفرد (١) مما يدل على أن العلم صفة مستقلة عن العالم ويكون فى هذه الحالة قيمة أو صفة لله. ولما كانت الصفة لا توجد بغير موصوف فإن صفة العلم تنتهى أيضاً إلى ذات العالم.

(١) ونسك، منسنج: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، بريل، ليدن ١٩٦٢ جـ٤ ص٣١٨-٣٣٩.

وليس تأملاً فى الطبيعة واستقراءاً من حوادث الواقع وتعرفاً على حقائق الكون وإدراكاً لقوانين الطبيعة.

٤- العلم أساس الوجود ووسيلة البقاء واستمرار الحياة. فمن أشراط الساعة رفع العلم وتثبيت الجهل. كما أن من أشراطها ذهاب الإيمان وسيادة الكفر. فلم تعد الحياة وقتاً للاختبار أو مكاناً للاختيار.

٥- فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائل النجوم، وكفضل الرسول على سائر أمته. فالعلم عبادة، والدراسة صلاة. ولا يوجد عمل أفضل من العلم. ويستغفر للعالم من فى السموات والأرض. كما يدخل العالم فيما بين الله وعباده وكأنه واسطة بين الحق والخلق.

٦- والعلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يبعث على الفهم والتقوى. وآفته النسيان وترك المذاكرة والاجتهاد. فلا خير فى علم لا فهم فيه ومن يخشى الله فهو عالم والعالم من يخاف الله. لذلك لا يجتمع العلم والفسق. ويصبح العلم فى رذالة الناس إذا أصبح العلم فى الفساق. ولا يكون الرجل عالماً إذا حسد من فوقه. ومن تعلم العلم ليباهى به العلماء، ومن تعلم علماً لغير وجه الله يطلب به الدنيا فليس بعالم.

٧- وموضوع العلم هو العلم بأحكام الدين، وعلم الأخلاق. ويشمل العلم بالفرائض والحلال والحرام، والعلم بالشريعة وبالفروض والنوافل، والعلم بالكتاب والسنة، والعلم بالعبادات والمعاملات. وهو العلم الإنسان الذى يشمل الفرد والجماعة، علم التربية، علم الذات قبل التوجه نحو الموضوع وهو الطبيعة. فالآيات أى الظواهر فى الأرض وفى النفس، وفى الخارج وفى الداخل.

٨- والعلم هو العلم النافع، والعوذ بالله من علم لا ينفع، ومن عالم لا ينفع بعلمه. فالعلم علمان: علم منقول مروى، وعلم حى فى القلب وهو ما ينفع الناس. وعلامة النفع العمل به. فماذا ينفع علم العالم إذا تكلم بالعلم وعمل بالفسق؟ العلم غايته العمل، والتعلم غايته الفعل. النظر والعمل واجهتان لشىء واحد. والعلم والعمل خير من العلم بلا عمل أو العمل بلا علم.

٩- والعلم من أهل الاختصاص. والجهل بالشيء يرد إلى العالم به. ولا يعطى العلم إلا لأهله، العالم والناصح واللبيب. وإذا سئل العالم عن شيء لا يعلمه قال الله أعلم. ومن أفتى بغير علم فقد جهل.

١٠- والعلماء هم قادة الأمم. وينتظر الناس قيام الإمام العالم. فمثل العلماء في الأرض كمثل النجوم، والعلماء ورثة الأنبياء. وتهلك الأمم إذا لم يبق علماؤها واتخذ الناس جهالهم علماء. وتهلك الناس إذ هلك علماؤهم أو إذا نهاهم علماؤهم فلم ينتهوا. العلماء يكثرون في زمان، ويقلون في زمان، وينعدمون في زمان. يعيش العالم في العلم، ويعيش الناس معه. ويعيش رجل في العلم، ولا يعيش معه أحد. ويعيش الناس في علم عالم فيكون وبالاً عليه لأنه أخل بالأمانة وضل الناس. فالعلماء ليسوا فقط ورثة الأنبياء بل قادة الأمم(١).

في هذا الإطار لمعاني العلم في الكتاب والسنة تصعب التفرقة بين العلم الإلهي والعلم البشري. فالعلم الإلهي صفة من صفات الله مثل القدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة. ولا يمكن معرفتها إلا بعد الكلام أي إرسال الرسل وتبليغ الوحي بلغة معينة، العبرية أو العربية، لشعب معين، بني إسرائيل أو العرب، وفي وقت معين، وقت إرسال كل نبي، وفي مكان معين، في الشام أو الحجاز، وفي شمال شبه الجزيرة العربية أو في وسطها(٢). وقد أدى ذلك كثيرا إلى الاتهام بالخلط بين

---

(١) لم نشأ أن نذكر الأحاديث النبوية بنصها لكثرتها وتكرارها وتعدد رواياتها وسندها وآثرنا التعبير عن معانيها دون ألفاظها. ولكن يكفي هذا الحديث الجامع، "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فأضلوا وأضلوا".

(٢) هناك عدة تعينات للعلم الإلهي منذ صفة العلم لله حتى قراءة القارئ له. ويمكن إجمالها في سبعة قد تكون هي المقصودة بالحديث المشهور "أنزل القرآن على سبعة أحرف":

- العلم كصفة أزلية ثابتة كعلم إلهي قبل التعبير عنه في كلام. وهو ما عناه القدماء بقولهم أن القرآن أزلي أو قديم قبل التعبير عنه في أحد أشكال التعبير.
- العلم المدون في اللوح المحفوظ دون معرفة كيفية التدوين وهل هو بلغة أو حروف على ألواح أم هو تدوين روحي خالص، بمعنى الحفظ والثبات والتحقق والتعين والاستقلال عن الذات العالم. =

العلمين لكل من يحاول بيان الصلة بين العلمين وتناول العلم الإلهى بعد أن ينزل فى الوحى ويفهمه الناس فى الزمان والمكان ويؤولونه عبر العصر طبقا لتجدد المصالح.

هذه التعينات كلها هى العلم كما يبدو فى الكتاب والسنة، منها ما قبل النطق ومنها ما بعد النطق. المستوى الأول بلا لغة والمستوى الأخير بعد اللغة أى التحقق فى عالم الأشياء. ومن ثم يكون مسار الوحى من المعنى إلى الشىء عبر اللغة[١].

ويستأنف الفقه معانى العلم فى القرآن والحديث كما وضح فى "جامع بيان العلم وفضله" ويوسع منها ويزيد عليها[٢]. ويمكن إجمال هذه المعانى فى عشرة:

١- العلم أيضاً فريضة على كل مسلم ومسلمة، وواجب شرعى مثل باقى الفرائض والواجبات الشرعية كالصلاة. فالتعلم صلاة. وقد جعل ذلك الحضارة الإسلامية عبر التاريخ حضارة علم.

= - العلم فى ذهن جبريل ووعيه الذى نقله من الله أو من اللوح المحفوظ وحفظه ووعاه قبل أن يتكلم به فى الأرض ويبلغه للأنبياء وهى مرحلة متوسطة بين العلم المدون فى الألواح والعلم المحفوظ فى الصدور، قبل أن يتحول من موضوع إلى ذات كما تحول من قبل من ذات، الذات الإلهية، إلى موضوع، اللوح المحفوظ.

- العلم الذى نطق به جبريل فى الأرض بلغة معينة لنبى معين فى وقت بعينه وفى مكان محدد، وهو تحول العلم إلى كلام منطوق من الذهن إلى اللوح، ومن اللوح إلى الذهن، ومن الذهن إلى اللسان.

- الكلام الذى سمعه الرسول من جبريل وبلغه بدوره إلى الناس بلهجة قومه، وبصوت يسمعه كل الناس. وهو العلم الإنسانى الذى يبدأ بسماع الرسول له وتبليغه للناس بعد أن كان علماً إلهياً فى الذهن الإلهى وفى اللوح وفى ذهن جبريل وعلى لسانه. وقد تحول العلم هنا إلى كلام أى أن العلم صياغة، والفكر لغة، والمعانى ألفاظ.

- العلم أو الكلام الذى يسمعه كل الناس من الرسول وبلهجة قومه، ويبلغون به كل الناس بلهجات أخرى. وهنا يصبح العلم قراءة ليست فقط بالصوت، سماعاً وأداء بل أيضاً بالحفظ والفهم والوعى والإيحاء. لذلك نشأت علوم التفسير.

- العلم أو الكلام الذى يبلغه الناس بلهجاتهم إلى أقوام آخرين بلهجاتهم حتى اليوم والذى تختلط فيه القراءة بالتأويل، والنص بالاقتداس، والعلم بالاختيار. والقرآن بالانتقاء، والوحى بالاستعمال.

(١) انظر دراستنا "مستويات النص القرآنى" أدب ونقد، القاهرة، مايو ١٩٩٣ ص٢١-٢٢.

(٢) أبو عمر يوسف بن عبد البر النمرى، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية المدينة المنورة ١٩٦٨.

٢- لا يجوز كتمان العلم بل العلم للتعلم والتبليغ والرواية. ليس العلم علماً سرياً بل هو علم علنى منشر من جيل إلى جيل. فالعلم مشاركة وتبليغ بالإجازة أو المناولة. ورب سامع أوعى من مبلغ. فالعلم والمتعلم شريكان. لذلك يدعو الرسول لمستمعه وحافظه ومبلغه ضد الصدفية والباطنية وأصحاب التعليم الذين يكتمون العلم ولا يبلغونه للناس، وضد قسمته إلى علم للخاصة وعلم للعامة، واعتبار علم الخاصة العلم مضنونا به على غير أهله.

٣- العلم يبقى فى الدنيا كعمل مؤثر فيها. وهو العلم النافع الذى يتحول إلى عمل. وليس العلم الذى لا يفيد أو الذى يضر، فلا يوجد علم فى ذاته، علم للعالم، ولكن يوجد علم للناس، علم يحقق المصالح العامة. العلم تحقق فى الخارج وليس فقط معرفة فى النفس، عمل فى الخارج وليس فقط اطمئنانا ويقينا فى الداخل، ضد الغنوصية التى تعتبر الكمال فى المعرفة الباطنية، فى علاقة النفس بالحقيقة خارج العالم وليس فى علاقتها بالعالم. المعرفة الغنوصية وهم أو معرفة فارغة لأنها لا تحقق فى العالم بل شرطها هو التجرد منه والبعد عنه والتخلى عن علائقه.

٤- العلم مجموع من آداب السلوك. غايته وجه الله وليس التباهى به فى المجالس. الصمت من آدابه. العلم والتقوى شىء واحد. لذلك يذم الفاجر من العلماء. يؤدى العلم إلى اكتشاف الحقائق ويقود إلى الله. ومن هنا تنبع هيبة العلم والعلماء. فى ثقافة توحد بين العلم والسلوك.

٥- العلم عبادة إن لم يفضلها. قليل العلم خير من كثير العبادة. وخير العبادة الفقه. وفضل العالم على العابد كفضل الرسول على أمته. وفضل المؤمن العالم على المؤمن العابد سبعون درجة. وفضل العلم أفضل من العبادة. ويبعث الله العالم والعابد فيقال للعابد أدخل الجنة ويقال للعالم اشفع للناس كما أحسن أدبهم. وكل حكمة يسمعها مسلم وينطوى عليها ثم يحملها إلى أخ له تعدل عبادة سنة. ولئن يغدو الإنسان فيتعلم باباً من العلم خير من أن يصلى مائة ركعة. وبين العالم والعابد مائة درجة. وفقيه واحد أشد على الشيطان من مائة عابد. وإذا جاء الموت طالب

علم وهو على تلك الحالة مات شهيداً. بل يفضل العلماء على الشهداء. ويشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء والعلماء والشهداء. ويوزن يوم القيامة مداد العلماء ودماء الشهداء. إذا كان للأنبياء على العلماء فضل درجتين فللعلماء على الشهداء فضل درجة.

٦- العالم أمين الله فى الأرض والمسئول عن رسالته. لذلك يسائل الله العلماء يوم القيامة عما عملوا فيما علموا. العلماء ورثة الأنبياء وأمناء الرسل. لذلك يذم العالم إذا ما داخل السلطان الظالم. هو الذى يقوم بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والنصيحة لأولى الأمر. العالم هو الذى يقوم بدور الرقابة على جهاز الدولة وتطبيق القانون كما هو معروف فى نظام الحسبة، وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما يقول ابن القيم(١).

٧- وقد يكون العلم شفاهاً أو تدويناً. أحياناً يكره تدوين العلم وتخليده فى الصحف حتى يظل حياً فى القلوب، وأحياناً يفضل تدوينه لحفظه. وفى كلتا الحالتين يحفظ العلم ويصلح اللحن والخطأ فى الحديث وتتبع ألفاظه ومعانيه. والتعلم فى الصغر أفضل من التعلم فى الكبر. فالعلم تربية وتعليم، يتحول إلى عادة مكتسبة وسلوك يومى. فلا فرق بين العلم وتهذيب الأخلاق وإعداد المتعلم. العلم اكتساب قدرات، وتعلم مهارات، وممارسات يومية منذ أولى مراحل وعى الطفل.

٨- ويكون العلم بالسؤال والإصرار على طلب العلم والرحلة إليه، والحرص على استدامة الطلب والصبر على النصب. ويكون العلم بمجالسة العلماء وأخذه ممن هم فى رتبة أرفع ومنزلة أعلى. ويجوز للصغير أن يفتى أمام الكبير بإذنه.

٩- العلم هو الفقه والفهم. ومن يرد الله به خيراً يفقه فى الدين. وخيار الناس فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا أى إذا عرفوا التواصل والانقطاع. فحقيقة العلم وأصله الفقه، جدل بمعنى الفهم. لذلك كانت آفة النسيان أى غياب العلم من الذهن. والفقيه أو العالم حقيقة لا مجازاً. وتجوز له الفتيا. إذا سئل أجاب.

---

(١) الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية.

وإن لم يعرف توقف. ويكون الفقه باجتهاد الرأى، ومعرفة العموم والخصوص، والظاهر والمؤول وإثبات المقايسة فى الفقه. فمن ذك القياس أو الرأى أو الظن فعل ذلك إذا كان على غير أصل. وقد يخطي المجتهد وقد يصيب فى الفتيا والأحكام. واختلاف الأئمة رحمة بينهم. ومع ذلك يكره الجدال والمراء فى المناظرات دون إثبات الحجة والدليل. والتقليد ليس مصدراً للعلم.

١٠- ويحذر من الإكثار من الحديث دون فهم له أو منفعة منه. كما يحذر من التدافع إلى الفتيا والإسراع إليها. فهى مسؤولية دنيوية وأخروية. ولا يجوز حكم العلماء على بعضهم البعض. فالكل مجتهد. وإن أخطأ أحدهم فله أجر وإن أصاب فله أجران. ولا يجوز الاقتصار على السنة دون الكتاب أو الكتاب دون السنة. فالسنة بيان وتوضيح وتفصيل للكتاب. وهى تفسير له بعيداً عن الأهواء والبدع وأصحاب المصالح. لذلك كان المحدث على وضوء إحساساً بالتقوى والصدق، وبعيداً من الهوى والكتمان. ويجوز النظر فى الكتب السابقة لهل الكتاب والرواية عنهم. فالتاريخ البشرى واحد، ومعرفة الديانات السابقة الصحيح منها والمنتحل جزء من معرفة علوم الأوائل وتجارب السابقين.

وانشغل القدماء بقضية تصنيف العلوم طالما أن العلم هو مجموعة المعارف الإنسانية المنظمة لا فرق فى ذلك بين أنساق عقلية وأنساق خرافية، بين الرياضيات والطبيعيات من ناحية، والسحر والطلسمات والنيرنجيات والطالع والكف والأحاجى من ناحية أخرى. وتعددت المقاييس: العقل والنقل، الدراية والرواية، الرأى والأثر، العقل والذوق أو العقل والقلب أو القلب والجوارح، الباطن والظاهر أو التنزيل والتأويل، الفقه والتصوف أو الأصول والفروع، العقيدة والشريعة. وقد يكون المقياس الداخل والخارج، الموروث والوافد، علوم الأواخر وعلوم الأوائل، وعلوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم القرآن وعلوم اليونان، علوم العرب وعلوم العجم.

والقسمة الغالبة على منظومة العلوم القديمة كلها القسمة الثلاثية: العلوم العقلية النقلية، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية. فالعلوم العقلية النقلية هى التى تجمع بين العقل والنقل كمصدر وكمنهج للعلم وهى أربعة: علم أصول الدين الذى يحاول وضع

قواعد عقلية تتأسس عليها العقائد، وعلم أصول الفقه الذى يحاول وضع قواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية، وعلوم الحكمة التى تحاول وضع نسق للحكمة فى المنطق والطبيعيات والإلهيات والإنسانيات، وعلوم التصوف التى تحاول شق طريق للسالكين إلى الله والعارفين له والسعداء به والمتحدين معه والمحبين له[1].

والعلوم النقلية الخالصة هى العلوم التى تعتمد فى مادتها وموضوعها ومنهجها على النقل وحده دون العقل، الرواية دون الدراية، الأثر دون الرأى. وهى خمسة: علوم القرآن، كيفية روايته وجمعه وتدوينه وعدد آياته وسوره وأجزائه وأول وآخر ما نزل منه وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكى والمدنى والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين... إلخ. وعلم الحديث ويشمل علم مصطلح الحديث، وطرق السند، التواتر والآحاد، وأنواع المتن الحرفى والمعنوى، وكيفية ضبط الراوى، وعلم الجرح والتعديل، وألفاظه والرواية، واختصارات الحديث وتجميعها فى أبواب، وشروحه ودرجات يقينه من الصحيح حتى غير الصحيح. وعلم التفسير يشرح القرآن مبيناً ظروفه التاريخية والإطار العام لقصصه وأحكامه، وشارحاً معانى ألفاظه أو مبيناً أسرار بلاغته وإعرابه أو واضعاً لأحكامه. وعلم السيرة يقص سيرة الرسول أسوة بقصص سائر الأنبياء: حياته قبل البعثة وبعدها، أزواجه ومغازيه، نزول الوحى عليه وأحاديثه، مرضه ووفاته. وعلم الفقه يبين كيفية ممارسة الشعائر وتطبيق الحدود اعتماداً على القرآن والحديث وقسمته إلى عبادات ومعاملات، علاقة الإنسان بنفسه وعلاقته بربه وعلاقته بالآخرين. وهى العلوم التى لها أبلغ الأثر فى الحياة اليومية والثقافة الشعبية والتى تدرس فى المعاهد الدينية والمساجد ومنها تستمد الخطب الدينية والوعظ الدينى[2].

---

(١) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم فى "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة مجلدات)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨. أو "دراسات إسلامية" الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢.

(٢) انظر نماذج من دراستنا لهذه العلوم النقلية فى "الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول" فى "هموم الفكر والوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧ ص١٧-٥٦ "مناهج التفسير ومصالح الأمة" فى "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء) جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص٧٧-١١٦ "من نقد السند إلى نقد المتن" مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٣١-٢٤٣ "ابن رشد فقيهاً" مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، العدد ١٦، القاهرة ١٩٩٦ ص١١٦-١٤٤.

والعلوم العقلية تعتمد على العقل وحده فى مواجهة الطبيعة وإن كان موجهاً بمنهج الوحى فى استعمال العقل ورؤية الطبيعة دون تدخل مباشر للوحى. وتشمل العلوم الرياضية: الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، والعلوم الطبيعية: الطبيعة والكيمياء والحيوان والمعادن، والعلوم الإنسانية بلغة العصر: اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ(١).

وقد نشأت عدة محاولات لإحصاء العلوم بتعبير الفارابى أو لأقسام العلوم بتعبير ابن سينا. فقد وضع الفارابى العلوم كلها فى خمسة أقسام: علم اللسان نظراً لأهمية اللغة. فلا علم يبدأ إلا باللغة. العلم هو القضايا كما هو الحال فى التيارات الوضعية والمنطقية المعاصرة. ثم علم الرياضيات يدرس الفكر ذاته، البداهة والاتساق فى علوم يقينية مراناً للفكر. ثم علم المنطق يضع قواعد الفكر وأشكال القياس وطرق التفكير السليم. ثم العلم الطبيعى والإلهى فى علم واحد. إذ لا يمكن دراسة الطبيعة دون الإحالة إلى ما بعد الطبيعة أو دراسة ما بعد الطبيعة دون الإحالة إلى الطبيعة. فهما علمان متضايفان كالأب والابن. وربما هما علم واحد مع اختلاف الرؤية، من أدنى فى علم الطبيعة أو من أعلى فى علم ما بعد الطبيعة. قد يكون علم الطبيعة إلهيات مقلوبة إلى أسفل، والإلهيات أى علم ما بعد الطبيعة طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. ثم علم الكلام والفقه والعلم المدنى وهو ما يعادل العلوم الإنسانية. فعلم الكلام هى العقائد أسس نظرية للسلوك أو بتعبير المعاصرين أيديولوجية سياسية. والفقه ما ينتج عنها من ممارسات فردية ونظم اجتماعية وسياسية واقتصادية وهو ما يسمى بالعلم المدنى أى نظم المجتمع وكما يثيره المعاصرون باسم المجتمع المدنى فى مقابل الدولة(٢).

أما ابن سينا فإنه قسم العلوم قسمة ثنائية: العلم النظرى والعلم العملى. ثم قسم كل منهما قسمة ثلاثية. إذ ينقسم العلم النظرى إلى رياضة وطبيعيات وإلهيات.

---

(١) انظر نموذج دراسة العلوم الطبيعية فى "الوحى والواقع والطبيعة، قراءة فى كتاب"القانون" فى الطب لابن سينا"، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٩.

(٢) الفارابى: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩.

فالأشياء إما مع الكثرة وهى الرياضيات أو بعد الكثرة وهى الطبيعيات أو قبل الكثرة وهى الإلهيات. وينقسم العلم العملى إلى أخلاق وسياسة واقتصاد (تدبير منزلى). وهى القسمة التى شاعت لاتساقها مع التصور العام للعلم فى الفكر الإسلامى، العلم النظرى والعلم العملى[١].

ولما كان العلم هو مصطلحاته وكانت لغة العلم هى اللغة الاصطلاحية فقد وضعت مجموعة من القواميس للمصطلحات العلمية. وهى أقرب إلى الموسوعات العلمية الكبيرة مثل "أبجد العلوم" لحسن صديق خان، و"جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون" الملقب "بدستور العلماء" للقاضى عبد الرسول، يتجاوز المصطلحات إلى العبارات والقضايا بما فى ذلك الآيات والأحاديث من أجل ضبط معانى اللغة[٢]. وقد نشأ هذا النوع من التأليف عند القدماء فى الحدود والتعريفات قبل أن يتحول إلى علوم[٣].

وتبدأ كل العلوم القديمة العقلية النقلية أو العقلية بتعريف العلم، موضوعاً ومنهجاً وغاية، لا فرق بين علم إلهى وعلم عقلى وعلم طبيعى وعلم إنسانى. فالعلم الإلهى يستند إلى العقل الإنسانى والطبيعة البشرية والواقع المادى، ويتأسس فى العقل وفى الطبيعة وفى الواقع. فما قيمة علم لا يفهم، ولا يتفق مع الطبيعة البشرية، ولا يتحقق فى الواقع؟ لذلك قام العلم الإسلامى على وحدة الوحى والعقل والطبيعة.

وقد حاول علم أصول الدين وضع نظرية فى العلم قبل البحث فى تأسيس العقيدة إذ أن سؤال كيف أعلم؟ يسبق سؤال ماذا أعلم؟ العلم معرفة يقينية تطابق الواقع فى مقابل الجهل والوهم والظن والشك والتقليد[٤]. وقد يكون علماً بديهياً

---

(١) ابن سينا: فى أقسام العلوم العقلية فى "تسع رسائل فى المنطق والطبيعيات". مطبعة هندية، القاهرة ١٩٠٨.

(٢) حسن صديق خان: أبجد العلوم. القاضى عبد الرسول: جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء. مؤسسة الأمل للمطبوعات، بيروت ١٩٧٥.

(٣) ذلك مثل رسالة الكندى "فى حدود الأشياء ورسومها" ورسالة ابن سينا فى "الحدود"، والآمدى "اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة" والجرجانى "التعريفات" والتهانوى "كشاف اصطلاحات العلوم والفنون".

(٤) "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين جـ١، المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم.

فطرياً، وهو العلم الضرورى الذى لا يحتاج إلى تعلم أو علماً استدلالياً نظرياً يحتاج إلى تعلم. وطرقه النظر. فالنظر يفيد العلم عن طريقة التوليد. توليد النتائج من المقدمات. لذلك كان النظر واجباً عقلاً وشرعاً. فهو أول الواجبات حتى قبل الفرائض. فبالنظر عرف وجود الله وهو مصدر الشرائع. وموضوعه العالم الطبيعة حتى يقابل العلم الصاعد العلم النازل (الوحى). وطرق النظر التعريف أو الاستدلال أو القياس. ومقدمات القياس إما يقينية أو ظنية. والأدلة عقلية أو نقلية. والدليل العقلى قطعى فى حين أن الدليل النقلى ظنى لاعتماده على الوضع واللغة. وكل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء على أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة(1).

ولا تختلف نظرية العلم عن الحكماء عنها عند المتكلمين إلا أنه قد تحولت إلى منطق وهو أداة العلم وآلته. والعلم هو العلم الطبيعى والإلهى عند ابن سينا، وأضاف إخوان الصفا العلم الإنسانى، العلوم الإلهية الناموسية والشرعية كقسم رابع من أقسام الحكمة. فوضعت مادة العلم، المحسوبيات والمجربات والبديهيات والأولويات كمقدمات قياسية. وأصبح البرهان قمة نظرية العلم. الألفاظ والعبارة والقياس مقدمات له، والسفسطة والجدل والخطابة والشعر نتائج له كما شرح الفارابى.

كما اختار علم أصول الفقه المنطق كنظرية للعلم كما فعل الغزالى فى المستصفى. فمن لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه. وخصص مقدمة فى المنطق باعتباره المدخل إلى علوم الاستدلال. وإذا كان قد كفر الفلاسفة فى الإلهيات خاصة وفى الطبيعيات عامة إلا أنه لم يكفرهم فى المنطق لأنه نموذج العلم اليقينى. وربما استعملوه لإيهام الناس بأن باقى علومهم فى الإلهيات والطبيعيات يقيناً وصدقاً(2). وقد يكون المدخل هو اللغة، اللغة العربية وقسمتها إلى اسم وفعل وحرف، وقسمة الاسم إلى نكرة ومعرفة أو مفرد ومركب، والفعل إلى أزمنته الثلاثة. والحرف إلى

---

(1) عضد الدين الأيجى المواقف، عالم الكتب، (بدون تاريخ).

(2) الغزالى: المستصفى فى علم أصول الفقه (جزءان)، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٢٢هـ.

متصل ومنفصل. فالعلم لغة. ومباحث الألفاظ تعتمد على منطق اللغة. لذلك كتب الغزالى فى المنطق "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" لإعادة عرضه ابتداء من الموروث، الكتاب والسنة والفقه[1].

وعند الصوفية العلم علمان: العلم البشرى سواء كان حسياً تجريبياً أم استدلالياً نظرياً، والعلم الإلهى اللدنى عند الأنبياء والصوفية وحياً أم إلهاماً. قد يخطئ الحس بدليل تخطئة العقل له. فلماذا لا يخطئ العقل إذا كانت هناك ملكة أخرى قادرة على أن تحكم عليه كما حكم هو على الحس. إذا كان علماء الحديث ينقلون علومهم من ميت عن ميت فإن ابن عربى ينقل علمه من الحى الذى لا يموت. وإذا كان الراوى ينقل من فلان عن فلان فإن ابن عربى يروى "عن قلبى عن ربى أنه قال". هذا العلم لا يأتى إلا بالعمل، بالرياضة والمجاهدة. فالعمل يورث العلم وليس العلم هو الذى يورث العمل. العمل مقدمة والعلم نتيجة عند الصوفية وليس العلم مقدمة والعمل نتيجة كما هو الحال للفلاسفة. وقد بدأ الغزالى كتابه "إحياء علوم الدين" بكتاب العلم. وهو العلم الربانى الكشفى، علم بواطن القلوب، علم الذوق الذى لا يكتفى بعلم اليقين عند المتكلمين أو حق اليقين عند الحكماء بل يأتى بعين اليقين عند الصوفية[2]. ويبدأ ببيان فضل العلم والتعليم والتعلم وشواهده من النقل والعقل. ثم يفرق بين العلم المحمود والعلم المذموم. كما يميز بين ما هو فرض عين وفرض كفاية. ويفضل علم الآخرة على علم الكلام والفقه. ثم يعرض لمفاهيم العامة للعلم وما تتصوره من علم محمود وعلم مذموم وتفضيل علوم التذكير والحكمة على علوم الفقه والكلام. ثم يبين تفضيل الخلق علم الخلاف وسبب الإقبال عليه. ويبين المناظرة والجدل وشرط صحتهما. ثم يصف آداب المتعلم والمعلم، وآفات العلم والفرق بين علماء السوء وعلماء الآخرة. وينتهى ببيان شرف العقل وحقيقته وأقسامه من أجل إفساح المجال للعقل الربانى، عين البصيرة للعلوم

---

(١) انظر دراستنا "علم أصول الفقه" فى: "دراسات إسلامية"، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٦٥-١٠٣.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٣٩ جـ١/١١-٩٥، ٢٣٦-٢٣٨، ٢٢٣-٢٢٥ علم الكلام والفقه.

الكشفية. ويتعرض الغزالى أيضاً فى قسم العادات للتعلم والتعليم ويجعلهما من نتائج العزلة. وفى قسم المهلكات يبين شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة لا من التعلم ولا من الطريق المعتاد.

ثم أصبح مفهوم العلم فى الفكر العربى المعاصر أقرب إلى المفهوم الغربى، العلم الطبيعى. ونشأ التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل وفرح انطون ونقولا حداد وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا. وبهذا التصور الغربى للعلم إحساساً بأهمية العلم الطبيعى وعدم الاكتفاء بالعلوم الدينية القديمة ودون مراجعة لهذا المفهوم ووضعه فى ظروف نشأته ضد العلوم الدينية الإلهية فى العصر الوسيط. وبالرغم من تطور مفهوم العلم فى الحضارة الغربية فى العصور الحديثة إلا أن هناك ثوابت دائمة فيه.

فالعلم نوعان: رياضى وطبيعى. شرط صحة الأول اتساق النتائج مع المقدمات. وشرط صحة الثانى تطابق النتائج مع الواقع. والعلم الإنسانى مذبذب بين النموذجين السابقين بالرغم من محاولات بعض المعاصرين جعل العلم الإنسانى نموذجاً ثالثاً مستقلاً بذاته كما حاولت الظاهريات وكثير من فلاسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاى وشيلر وهوسرل وبرجسون ومونييه وبلوندل وكل الفلاسفة الوجوديين. هناك صراع بين العلم الطبيعى والعلم الإنسانى، إما رد الإنسانى إلى الطبيعى كما تفعل الوضعية أو رد الطبيعى إلى الإنسانى كما تفعل المثالية. فظهرت أزمة العلم الغربى. وفقد مفهوم العلم وحدته وتعددت مفاهيمه بل تضاربت وتصارعت حتى وقع العلم فى النسبية بدعوى التعددية فى المنهج والموضوع والرؤية. ومع ذلك ظل مفهوم العلم الطبيعى هو السائد لما يمتاز به من صفتى الموضوعية والحياد، والقدرة على التخلص من الجوانب الذاتية فى العلم، ومخاطر الأهواء والانفعالات. وقد تطلب ذلك التميز بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين القضايا الخبرية والقضايا الإنشائية.

وكانت وظيفة العلم الإنسانى نقدية بالضرورة تصل أحياناً إلى حد الهدم والتدمير. فنشأ صراع بين العلم والدين، والعلم والفلسفة. وأصبح تاريخ الإنسانية

كلها فى مسار من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. وقد سبب ذلك رد فعل معاصر فى العودة إلى الأشكال البدائية الأولى للفكر البشرى بما فى ذلك الدين والفلسفة والفن. كما ارتبط العلم بالتطبيق فى التقنية حتى تحول العلم وقرينه التكنولوجيا إلى مفتاح سحرى لمغاليق الأذهان والمجتمعات. وانتقلت المجتمعات التقليدية من مفتاح سحرى مثل الإيمان إلى مفاتح سحرى آخر مثل العلم. فلم تتغير العقلية، بل غيرت شكل السحر. كما ارتبط العلم بالاستهلاك والرفاهية والصناعة والوفرة والغنى والتقدم مما أثار بعض التساؤلات بعد إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكى وازدياد مخاطر الحرب النووية وأسلحة الدمار الشامل. كما ظهرت مخاطر المجتمع الصناعى فى تلوث البيئة والتدخل المصطنع فى مسار الطبيعة الحية فى النبات والحيوان والإنسان لمزيد من الزراعة والسمنة والهندسة الوراثية. فزادت أمراض العصر خاصة السرطان ودلالته على العصر الحديث، التكاثر غير المنظم للخلايا.

وتم الإيحاء بأن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال. فقد عرف الشرق الدين والفلسفة ولم يعرف العلم. وتم اختزال حضارات الشرق كلها فى الصين والهند وفارس وما بين النهرين وكنعان ومصر القديمة فى الأخلاق. مع أن العلم الشرقى كان ضمن منظور حضارى أوسع نابع من الدين والأخلاق سواء العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية. وتحول كل علم خارج الغرب وقبل العصور الحديثة إلى ما قبل العلم أو إلى تاريخ العلم. فاغترب الوعى العربى عن ذاته. وانحرف عن مساره التاريخى. وأصبح الغرب مصدراً للعلم والنقل الوافد. ووقع فى فخ المركز والأطراف. الغرب يبدع وهو ينقل، الغرب ينتج وهو يستهلك. وتغير مصدر النقل بدلاً من النقل عن القدماء ومفاهيم العلم الموروثة، إلى النقل عن المحدثين ومفاهيم العلم الغربية.

ونشأ صراع فى الوعى العربى المعاصر بين مفهومين للعلم، المفهوم الموروث من القدماء وهو العلم الدينى النقلى النصى بعد أن توارت العلوم العقلية الخالصة لصالح العلوم النقلية، وتجمدت العلوم النقلية العقلية فى مرحلة نشأتها وتكوينها القديمة دون تطوير أو تغيير، والمفهوم الغربى للعلم الطبيعى الوافد من العصور

الحديثة. واحتار الفكر العربى بين هذين المفهومين. ونشأ الصراع بين التيارين السلفى الذى يدافع عن المفهوم القديم، والعلمانى الذى يدافع عن المفهوم الغربى. هذا ناقل من القدماء، وذلك ناقل من المحدثين. والنقل يعادل النقل وإن اختلفت مصادره. وملأ الفراغ الشاسع بين النقلين الخطاب الإنشائى السياسى الإعلامى المعاصر الذى يدافع عن الدولة، ويرسى قواعد النظام القائم، مستعملاً المفهوم السلفى للعلم مرة بمخاطبة العامة والمفهوم العلمى الغربى مرة بمخاطبة النخبة. ولم يحاول أحد حتى الآن بالرغم من الطهطاوى ومحاولته قراءة الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا إبداع مفهوم جديد للعلم، يطور علوم القدماء، وينقد علوم المحدثين[1].

ثالثاً: مفهوم العمل.

من حيث تحليل المضمون للمعانى المختلفة من لفظ "عمل" فى القرآن، فإنها تتراوح بين ثمانية معانى على النحو التالى[2]:

---

(١) انظر دراستنا "جدل الأنا والآخر"، دراسة فى تلخيص الإبريز للطهطاوى فى: "هموم الفكر والوطن" جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧، ص٢١٩-٢٤٩.

(٢) إذا كان لفظ "العلم" قد ورد فى القرآن (٧٧٩) مرة فإن لفظ "العمل" ورد (٣٥٩) مرة أى حوالى النصف مما يدل على أهمية العلم أولاً. وطبقاً لأشكال تحليل المضمون يتضح الآتى:

- تردد الفعل (٢٧٥) أكثر من الاسم (٨٤) بحوالى ثلاثة أضعاف مما يدل على أن العمل فعل أكثر منه اسماً، عملية أكثر منه شيئاً.
- وورود صيغة المضارع (١٦٥) أكثر من صيغة الماضى (٩٩) مما يدل على أن العمل حقيقة مستمرة أكثر منه فعلاً تم فى الماضى وانقطع.
- وفى صيغة المضارع يتردد المخاطب الجمع (٨٣) أكثر من الغائب الجمع (٥٦) مما يدل على أن العمل نداء للآخر وطلب منه.
- فى صيغة الماضى الشخص الثالث أكثر تردداً (٧٣) بحيث تصل إلى ثلاثة أرباع صيغ الماضى كلها مما يدل على انتهاء عمل الفرد وتوقع نتائجه إيجاباً أم سلباً.
- تتردد صيغة الأمر قليلاً (١١) لأن الفعل ليس أمراً بل طبيعة، ويتردد الأمر الجمعى (٩) أكثر من الأمر المفرد، فالعمل جماعى، عمل الأمة أكثر من عمل الأفراد.
- لا تضاف الضمائر للأفعال إلا مرة واحدة فى صيغة "عملته" مما يدل على أن العمل فى ذاته أهم من الشىء المعمول أى ارتباط العمل بنشاط الذات أكثر من عالم الأشياء. =

١- العمل الصالح جمعاً "الصالحات" (٦٠) أو مفرد (٣٣). وهو المعنى الأول المبدئي. هو العمل الحسن في أفعل التفضيل "أحسن ما عملوا". وهو أيضاً العمل الخير "ما عملت من خير". وذلك في مقابل السيئات "وسيئات ما عملوا"، وعمل المفسدين "والأخسرين أعمالاً".

٢- الأعمال بالنيات الحسنة والسيئة، عن علم أو عن جهالة. فالنية شرط العمل.

٣-المسئولية الفردية والجماعية عن الأعمال. فالأعمال تقدم بالأيادى فرداً وجماعة. ويجد كل عامل أعماله حاضرة أمامه مسائل عنها أو برئ منها. فالمسئولية أساس الجزاء.

٤- هناك جزاء على الأعمال جزاء بحسنة مثلها أو عشرة أمثالها أو مائة مرة وجزاء سيئة مثلها. ومن هم بحسنة ولم يفعلها تحسب له. ومن هم بسيئة ولم يفعلها لا تحسب عليه. توفى كل نفس ما عملت، وتنبأ بأعمالها، وتجده حاضراً أمامها.

٥- ولما تفاوتت الأعمال تفاوت الجزاء. للأعمال درجات وللجزاء درجات إيجاباً أم سلباً مما يتيح الفرصة للمنافسة على الأعمال الصالحة، والابتعاد عن السوء.

٦- وهناك شهود على الأعمال كالأيادى والجوارح والقلوب وأدوات الفعل وآلاته. فالعمل مرتبط بوجود الإنسان لا يمكن التبرؤ منه أو الابتعاد عنه.

٧- الدعوة للعمل فى عدة صياغات مثل ﴿وقل اعملوا﴾، ﴿يا قوم اعملوا﴾، ﴿فليعمل العاملون﴾. والدعوة إلى العمل تتلو الدعوة إلى النظر والتأمل وطلب البرهان.

= - بالنسبة للأسماء يرد لفظ "العمل" جمعاً فى صيغة أعمال (٤١) أكثر منه فى صيغة المفرد "عمل" (٣٠) مما يدل على أن العمل جمعي. أما بالنسبة لاسم الفاعل "عامل" فيرد (١٣) مرة والجمع (٨) أكثر من المفرد (٥) مما يدل أيضاً على أولوية الفعل الجماعي على الفعل الفردى.

- وبالنسبة للضمائر يرد الفرد المتكلم (١)، والجمع (٣)، والمخاطب المفرد (١)، والجمع (١٣)، والغائب المفرد (٥)، والجمع (٢٩) مما يدل على أهمية أعمال الجماعة خاصة الغائبين منهم.

٨- العمل فى العالم بالكد والسعى نتيجة للاستخلاف، ﴿ويستخلفكم فى الأرض فينظر كيف تعملون﴾، وهو عمل فى البر والبحر، السعى والكد فى العالم. وهو العمل فى الدنيا وفى وقت معلوم قبل أن ينقضى أجله إذ لا يمكن العودة إليها بعد انقضاء العمل الصالح بعد التعلم والمشاهدة والتحقق من الجزاء. والأعمال باقية فى العالم بأثرها وبعلمها. والله عالم بكل شىء. محيط به خبير وبصير دون أن يفرض إرادته على خلقه. فكل ميسر لما خلق له. وكل يعمل على شاكلته.

وقد ورد لفظ "العمل" فى السنة أيضاً فى عدة معان مشابهة لمعانى القرآن مع تغيير التركيز على بعضها، ويمكن إجمالها أيضا فى ثمانية على النحو الآتى:

١- العمل هو العمل الخير. وهو عمل بالطبيعة والفطرة. فكل إنسان ميسر لما خلق له. وكل عامل ميسر لعمله. وأفضل الأعمال الجهاد فى سبيل الله، وامتطاء صهودة الجواد والصبر فى اللقاء. وأسوأ العمل عمل قوم لوط. فهو مضاد للطبيعة البشرية، ولكل عمل سئ كفارة بحيث تصبح الأعمال كلها أعمال خير.

٢- الأعمال بالنيات. والنية الصادقة شرط العمل الصحيح. والنفاق نفاقان: نفاق العمل ونفاق التكذيب.

٣- وأطهر النيات أن يكون العمل لوجه الله، دون أن يشرك العامل بعمله أحداً غيره. فمن الناس من يعمل عمل الدنيا مدعياً الآخرة. ومنهم من يدعى العمل لوجه الله، وهو يحب أن يحمد عليه من الناس. يعمل عمل أهل الجنة وهو من أهل النار.

٤- ولكل عمل جزاء من نوعه كيفاً وإن زاد كماً. فالعمل الصالح القليل قد يكون له أجر كثير. ومن عمل حسنة فله عشر أمثالها أو أزيد. ومن هم بسيئة ولم يفعلها كتبت له حسنة.

٥- العمل تطبيق للعلم. فالعلم يؤدى إلى العمل، وقراءة القرآن تؤدى إلى العمل بما فيه. "تعلموا تعلموا فإذا علمتم فاعملوا". ولا يكون الإنسان بالعلم عالماً حتى يكون به عاملاً.

٦- والعمل هو العمل اليدوى. وأفضل عمل عمل العبد بالليل، يكسب قوته. وخير الكسب كسب اليدين العامل إذا نصح. ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده. وأن يأكل الإنسان من عمل يده خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه.

٧- والعمل ضد الاتكال "اعملوا ولا تتكلوا إنما هى أعمالكم أحصيها لكم". وهو عمل وفقاً للطاقة والوسع نظراً لاستحالة التكليف بما لا يطاق. "اكلفوا من العمل ما تطيقوا". "لا تكلفوا أنفسكم من العمل ما ليس به طاقة".

٨- وأفضل الأعمال أدومها "خياركم أطولكم أعماراً وأحسنكم أعمالاً، "فإن خير العمل أدومه وإن قل". وهو العمل الأفضل والأحسن والأكمل. وهو العمل الذى يصبح سنة الناس ويخلد فى الأرض، وتجتمع عليه الأمة(١).

وفى الفقه يظهر العمل كأداة للتغير الاجتماعى والنصح والإرشاد لأولى الأمر فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". وهو العمل المباشر. فإن صعب فالنصيحة بالقول والتنبيه باللسان. فإن صعب فالأعمال بالقلوب وهو أضعف الإيمان طبقاً للحديث المشهور "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه. وهذا أضعف الإيمان".

وقد أصبح موضوع "العمل" فى علم أصول الدين موضوعاً رئيسياً مقروناً بالإيمان فى "الإيمان والعمل". وجعلهما الغزالى من الألفاظ الشرعية أقرب منهما إلى العقائد نظراً لتضمنهما أحكاماً شرعية. لذلك كان من الموضوعات السمعية مع النبوة والمعاد والإمامة، الحجة فيها للنقل دون العقل وهناك ثلاثة مواقف:

١- وحدة العمل والإيمان. فالإيمان بلا عمل مجرد أمنية. والعمل بلا إيمان مجرد فعل عضلى غير مقصود وغير موجه نحو غاية قصوى. وهو موقف الخوارج من أجل دفع الناس إلى المعارضة السياسية ضد الاستكانة وقبول الحكم الظالم ومن أجل الخروج عليه لأن أعماله غير مطابقة لإيمانه. وهو الموقف الجذرى الذى تعرف به مواقف النضال السياسى وأحزاب المعارضة وجبهات اليسار.

---

(١) فنسك، مسنج: معجم ألفاظ السنة جـ ٤ ص٣٦٩-٣٨٧.

٢- انفصال العمل عن الإيمان. يكفى الإيمان الإعلان عنه باللسان ولو بتمتمة اللسان نطقاً بالشهادتين دون الشق على القلوب. وهو موقف المرجئة. وقد رأى بعض الفضلاء أن ذلك مدعاة لحقن الدماء، وتكفير المخالفين فى الرأى، وتجميع الأمة مثل أبو حنيفة، وهو ما وافق هوى الأمويين أيضاً ماداموا ينطقون بالشهادتين فإن أفعال الحكام تكون خارج دائرة الأحكام الشرعية. فكل من قال لا إله إلا الله فهو مؤمن، وجزء من الأمة.

٣- المنزلة بين المنزلتين لمن يخرج عمله عن إيمانه، فلا هو كافر كما تقول الخوارج ولا هو مؤمن كما تقول المرجئة بل هو عاص عند واصل بن عطاء أو منافق عند الحسن البصرى. تجب عليه التوبة والعودة إلى تطابق العمل مع الإيمان سلماً وطواعية(١).

وفى علم أصول الفقه يتم تحليل الفعل وليس العمل إما فى صيغ الخطاب "أفعل" أو "لا تفعل" فى الأمر والنهى أو العموم والخصوص وإما فى الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمحرم، والمندوب والمكروه، والمباح. وبالرغم من اشتراك اللفظين فى حرفين من نفس المصدر "عمل" "فعل" مع استبدال الحرف الأول مع الثانى وهو حرف العين إلا أن الفرق بينهم هو الفرق بين الخارج والداخل. فالعمل نشاط للإنسان فى الخارج موجه نحو التغير الاجتماعى والإنتاج فى حين أن الفعل نشاط للإنسان فى الداخل. علاقته بالزمان وإتيانه على الفور أو التراخى، أداء أم قضاء من حيث شرعيته.

ولكن يظهر لفظ "العمل" فى إطار تحليل خبر الآحاد الذى يورث الظن من حيث النظر واليقين من حيث العمل فى مقابل خبر الآحاد الذى يورث اليقين فى النظر والعمل على حد سواء. فخبر الآحاد يوجب العمل به فى حالة الضرورة وتحقيق المصلحة وإذا لم يعارض نصاً يقينياً من الكتاب أو السنة

---

(١) "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الإيمان والعمل والامامة. وأيضاً الغزالى: "الاقتصاد فى الاعتقاد"، مكتبة صبيح، القاهرة ١٩٦٢.

المتواترة. كما يظهر العمل لاتفاقه مع النظر كشرط للمفتى فى الاستفتاء وطاعة فتواه[1].

ويظهر العمل فى علوم الحكمة أى فى الفلسفة عند مسكويه بمعنى العمل الأخلاقى، العمل الصالح، عمل الفضيلة والتقوى، وإن لم يظهر اللفظ بل استبدل به لفظ "الفضيلة". فبناء على تحليل قوى النفس الثلاثة: الشهوية والغضبية والعاقلة، لكل قوى فضيلة. فضيلة الشهوة العفة. وفضيلة الغضبية الشجاعة. وفضيلة العاقلة الحكمة. فإذا ما تحققت هذه الفضائل الثلاث تأتى فضيلة رابعة هى العدالة. وبصرف النظر عما إذا كان هذا النموذج لأفلاطون أم لا فإنه قد تم عرضه على العقل الخالص وأصبح نتيجة حكم العقل البديهى وليس من الوافد. فالعقل هو مناط اجتماع الوافد والموروث. ومع ذلك فالفضائل النظرية أعلى من الفضائل العملية. ولما كانت الحكمة أعلى الفضائل النظرية فإنها تكون أعلى الفضائل كلها، ﴿يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً﴾[2].

وبالرغم من أن "العمل" ليس من مصطلحات الصوفية المعروفة التى يتردد ذكرها فى كتبهم مثل "الرسالة القشيرية" إلا أن مضمونه شائع تحت أسماء أخرى. فالعمل عند الصوفية أكثر من مجرد العبادة والشعائر كما هو الحال فى الفقه وأفعال الجوارح بل يتضمن أيضاً أفعال القلوب وما يعترى النفس من مقامات وأحوال. وكما كتب الغزالى "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم"، فإنه كتب أيضاً "ميزان العمل" أى قواعد السلوك الصحيح الطريق إلى السعادة وهو الجمع بين العلم والعمل طبقاً للآية الكريمة ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾. العلم مخدوم والعمل خادم مما يدل على رتبة العلم العليا. فالعلم نتيجة العمل وليس العمل نتيجة للعلم. العمل علة والعلم معلول وليس العلم علة، والعمل معلولاً. العمل مقدمة، والعلم نتيجة. العمل غرس، والعلم ثمرة. طريق النجاة العلم والعمل. ويبين الغزالى نسبة العمل من العلم وإنتاجه السعادة التى اتفق عليها المحققون من

---

(١) الغزالى: المستصفى جـ١/١٤٧-١٤٨، جـ٢/٣٨٣-٣٨٤.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مطبعة الترقى، القاهرة ١٨٩٩.

الصوفية بأكملهم. وساعدهم من النظار طوائف سواهم. ويفارق الصوفية فى جانب العلم طريق غيرهم إذ أن العلم العملى يبدأ من قبل العلم النظرى. ويتكون العلم العملى من ثلاثة علوم: علم النفس والأخلاق، علم سياسة البدن والأسرة، علم سياسة البلد. وهذا العلم العملى يأتى عن طريق المشاركة بين الشيخ والمريد، بين المعلم والمتعلم(١).

وفى "إحياء علوم الدين" يمتد استعمال لفظ العمل على الأعمال الظاهرة من الصلاة والبداءة بالتكبير فى الصلاة إلى الأعمال الباطنة، أعمال القلب وهى أسرار الصلاة. وكذلك فى الحج هناك الأعمال الظاهرة من أول السفر إلى الرجوع عبر الوقوف من البيت والرمى والنحر والحلق إلى الآداب الدقيقة والأعمال الباطنة فى أسرار الحج. ويبين هذه الأعمال الباطنة ودرجة الإخلاص فى النية وطريق الاعتبار بالمشاهد الشريفة وكيفية الافتكار فيها، والتذكر لأسرارها ومعانيها من أول الحج، إلى آخره. وفى تلاوة القرآن هناك أعمال اللسان وهناك أيضاً الأعمال الباطنة خفقات القلوب. هذا فى العبادات. أما فى المهلكات فإن أهل العلم وأرباب العمل يقعون فى الغرور المذموم. لذلك لزم فى المنجيات القيام بالمراجعة والمحاسبة، محاسبة النفس بعد العمل(٢).

وقد تجاوز الفكر العربى المعاصر هذه المعانى الموروثة للعمل مثل العمل الصالح، والعمل الأخلاقى، وأعمال القلب إلى العمل اليدوى، العمل المنتج فى الزراعة أو الصناعة. وأبرزت قيم العمل العضلى. وظهرت أحاديث مطوية عن اليد الخشنة، يد العامل التى يحبها الله ورسوله، وليست اليد الناعمة للحكيم، وتفضيل الياقات الزرقاء على الياقات البيضاء. فمن يحطب بيده ويأكل منها خير من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه، بل لقد امتد مفهوم العمل اليدوى ليشمل العمل الفكرى فى التجارب فى الاشتراكية الحديثة. وأصبح المثقفون ضمن العمال، لا فرق من يعمل

---

(١) الغزالى: ميزان العمل، صبيح، القاهرة ١٩٦٦، ص١١-١٣/٢٣-٢٩/٣١-٣٤/٩٦.

(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين، مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٣٩، جـ١/١٥٨-١٦٠/٢٥٣-٢٧٩/٢٨٧-٢٩٦، جـ٣/٣٨٩-٣٩٢، جـ٤/٣٩١-٣٩٣.

بيده ومن يعمل بعقله. وظهرت عدة مؤلفات عن تشريعات العمل والعمال فى الإسلام وحقوق العمال فى الإسلام من أجل ربط هذا المعنى الحديث للعمل بالتراث القديم حتى ينشط الناس ويدركون معنى شعارات الثورة العربية الحديثة "العمل قيمة، العمل واجب، العمل حياة".

ولقد انتشر مفهوم العلم بمعنى البراكسيس Praxis فى الفكر العربى المعاصر من الماركسية فى تعارضه مع اللوجوس Logos. فليس المهم فهم العالم بل تغييره. وظهر هذا التقابل فى الأدبيات اليسارية العربية اقتفاء لأثر ماركس الشاب. وفى الأدبيات اليمينية انتشرت البرجماتية عند جيمس، والذرائعية عند ديوى، ترجمة وتأليفاً. وانتسب إليها بعض المفكرين العرب المعاصرين لأنها تعطى الأولوية للعمل على النظر. وترى أن النظر ضعف فى العمل ونقص فى الإرادة كما هو الحال عند برجسون على عكس أفلوطين الذى كان يرى أن العمل ضعف فى النظر. كما شاعت البرجماتية المثالية عند شيللر وبيرس نظراً لقربهما من التصور الإسلامى. كما انتشرت النزعة العملية بوجه عام عند كانط فى نقد العقل العملى. كما ذاعت المثالية الترنسندنالية عند فشته لأنها تجعل الحرية الموضوع الرئيسى فى "نظرية العلم"، الأنا تضع نفسها حين تقاوم. ولا يجد الفكر العربى المعاصر فى مفهوم العمل نفس التناقض بين الموروث والوافد الذى يجده فى مفهوم العلم نظراً لاشتراك الموروث والوافد فى النزعة العملية بصرف النظر عن اسمها مثالية نظرية كانت أم واقعية تجريبية[١].

رابعا: التكافل الاجتماعى.

هذان اللفظان القرينان أقرب إلى الفكر العربى المعاصر منه إلى الفكر الإسلامى القديم. ويفيدان معانى التضامن والتكامل والأخوة والتعاون المتبادل. وهى معانى موجودة فى الفكر الإسلامى القديم.

---

(١) وقد عرف عثمان أمين بالدفاع عن هذا التيار.

ومع ذلك فلفظ "كفل" لفظ قرآني ورد حوالى عشرين مرة بمعنى الرعاية والتربية مثل ﴿أيهم يكفل مريم﴾، ﴿هل أدلكم على من يكفله﴾، ﴿وكفلها زكريا﴾. وقد تعنى جزءاً أو نصيباً أو جانباً مثل ﴿ومن يشفع شفاعة سيئة له كفل منها﴾، ﴿يؤتكم كفلين من رحمته﴾. وهو اسم النبى "ذو الكفل". وهو أيضاً من صفات الله ﴿وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً﴾.

وهى نفس المعانى الموجودة فى استعمالات لفظ "كفل" فى السنة. والمعنى الأكثر شيوعاً هو الرعاية. فقد كفل الرسول جده وعمه. وإبراهيم يكفل ذرارى المسلمين فى الجنة. ومن كان له ثلاث بنات يكفلهن دخل الجنة. والرسول كافل لليتيم، ولا ترجم ولا تقتل زانية حتى تكفل ولدها. ويعنى اللفظ أيضاً التعهد، فقد تكفل الله لمن جاهد فى سبيله بأن يدخله الجنة، كما يعنى اللفظ أيضاً القضاء، مثل تكفل الدين عن الميت. وهو نفس المعنى السائد فى كتب الفقه فى باب الكفالة للأشخاص وللقروض وللديون. وهو نفس معنى التحمل لجزء من المسئولية كما أن على ابن آدم كفل من دم كل قتيل. أما إذا وصف الله بالكفيل فإنه يعنى الوكيل(١).

وقد عرض الفلاسفة للتكافل الاجتماعى بمعنى الأخوة بين الأصحاب مثل إخوان الصفا. وتحدث الغزالى عن الأخوة فى الألفة، وأحسن الناس أخلاقاً المؤتلفون أكنافاً الذين يألفون ويؤلفون(٢).

ومع ذلك تبرز معانى التكافل الاجتماعى فى ألفاظ أخرى مثل الملكية، ملكية المال أو الأرض أو حق الفقراء فى أموال الأغنياء فى مؤسسات مثل الزكاة والصدقة وبيت المال، ووسائل إعادة توزيع الثروة، وتذويب الفوارق بين الطبقات، وحقوق الإنسان، وحق الجار، والتكفير عن الذنوب سواء بتحليل ألفاظ مقاربة مثل اليتامى والمساكين وأبناء السبيل والفقراء فى الكتاب والسنة أو بعرض مؤسساتها فى الفقه.

---

(١) ونسك، منسنج: نفس المصدر جـ٦ ص٤٤-٤٥.
(٢) الغزالى: إحياء علوم الدين جـ٢ ص١٥٤-٢٢١ ميزان العمل ص٢٣.

ويقوم التكافل الاجتماعى على تصور عام للكون ينتج عن قواعد عامة لعلاقة الإنسان بالطبيعة وبغيره من البشر، ومنبثق عن التوحيد. فالتوحيد ليس فقط عقيدة بل شريعة، ليس فقط تصوراً بل نظام. فالله هو المالك لكل شىء ﴿ولله ملك السموات والأرض﴾. والإنسان يوجد فى العالم ولا يملكه، والله هو الوارث لكل شىء ﴿ولله ميراث السموات والأرض﴾. والميراث العام نتيجة طبيعية للملكية العامة. فلا توريث إلا لمن يملك، والإنسان مستخلف فقط فيما تركه الله وديعة بين يديه. له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاحتكار والاستغلال. فالملكية وظيفة اجتماعية لتنمية الموارد وسيولة رأس المال. فإذا أساء الإنسان استخدام هذه الوديعة كان لممثل السلطة العامة الحق فى انتزاع الملكية من أجل إعادة السيولة المالية والحركة الاجتماعية لها. وهو ما يسمى بلغة العصر مصادرة رأس المال المستغل أو المنهوب، وتأميم المصالح العامة، ونزع ملكية الأفراد عن الوسائل العامة للإنتاج.

والملكة العامة للأرض أحد مظاهر الملكية العامة. فالأرض مسخرة لجميع البشر. ولكل كائن حى رزقه فى الأرض. ولا يستطيع أحد منعه. والإنسان مكرم فى البر والبحر. وحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمة الكعبة. وقد امتلك فرعون أرض مصر. ﴿ونادى فرعون فى قومه يا قوم أليس لى ملك مصر وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون﴾ فهلك غرقاً. لقد خلق الإنسان من الأرض، وإليها يعود، ومنها يخرج. فهو جزء منها، وهى جزء منه. علاقتهما علاقة وجود وليست علاقة ملكية.

لذلك لا تباع الأرض ولا تشترى إلا لوضع المال فى مثل ما تم بيعه من أجل إصلاحها وتنميتها وزراعتها وعمرانها. ولا يباع الماء أو الكلأ لأنهما مشاعان فى الأرض، "لا تبيعوا فضل الماء ولا تحذموا الكلأ فيهزل المال ويجوع العيال". والأرض لا تباع بل فضلها يتم هبته لمن يستخدمها. "من كان له فضل أرض فيزرعها أو ليزرعها أخاه ولا تبيعوها". بيع الأرض بالمال إتلاف له، "من باع عقدة وهو يجد بداً من بيعها وكل بذلك المال ما يتلفه". وكل استصلاح للأرض لا يؤجر

عليه لأنه نفقة فى التراب، "يؤجر العبد فى نفقته إلا ما كان فى التراب". ويمتد ذلك إلى العقار أيضاً أى إلى السكنى فى الأرض فإن بيعه يتلف المال. "فمن باع داراً أو عقاراً فليعلم أنه مال لا يبارك الله فيه إلا أن يجعله فى مثله". كذلك لا يمكن فى الشريعة المضاربة فى العقار لأنها تكسب بالمنافع العامة. وقد كان الرسول يحث على الاحتفاظ بملكية الأرض. "لا يبارك الله فى ثمن أرض أو دار إلا أن يجعل فى أرض أو دار".

وهو ما يتفق مع تاريخ الملكية. فقد كانت ملكية الأرض عند الشعوب "البدائية" ملكية جماعية، وكما لاحظ روسو وماركس وبرودون. والسارق هو أول من وضع يده على قطعة أرض وأحاطها بسياج وقال هذه لى، وليس من ينازعه إياها ويستولى عليها منه. لقد كانت نشأة الملكية جماعية وأبقاها الإسلام كذلك باعتباره فىء، وتوزيع الفىء على الفقراء دون الأغنياء، وشركة الناس فى الماء والكلأ والنار، ووقوف بعض الأراضى، والحمى، والنهى عن كراء الأرض، وعدم إقرار الشارع بالملكية المطلقة[1].

وقد أوقف الرسول بعض الأرض ولم يقسمها لينفق ريعها على أمور المسلمين. والحمى ملكية جماعية "لا حمى إلا لله ورسوله"، وليس على القوة والغلبة. والحمى هى المراعى العامة التى بها ينتفع الناس جميعاً.

وجعل عمر أرض السواد ملكية عامة دون تقسيمها على الفاتحين لأن الله أشرك الذين أتوا بعدهم فى هذا الفىء. فلو قسمه لم يبق لمن بعدهم شىء ولئن بقى لأبلغن الراعى بصنعاء نصيبه منه. وفرض الخراج على أرض الشام ومصر أسوة بأرض السواد. كانت ملكية الأرض فى عهد عمر على عدة أنواع: الأرض الخراجية وهى الأرض التى تم اكتسابها عنوة أو صلحاً، الأرض العشرية فى جزيرة العرب التى خراجها عشر الريع، الأرض المحمية أو أرض الحمى وهى الأرض لعامة المسلمين وفقرائهم، وأرض الإقطاع التى يقطعها الخليفة لأحد

---

(١) أبو الفرج بن رجب الحنبلى: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.

لإصلاحها والانتفاع بها وإلا أخذت منه،والأرض الموات التى تم إحياؤها ولم تكن فى يد مسلم ولا معاهد، ومدتها ثلاث سنوات، والأرض الموقوفة مثل أرض خيبر. وكلها أقرب إلى الملكية العامة من الملكية الخاصة. وقد مكّن عمر ملكية الأرض فى البلاد المفتوحة لسكانها الأصليين لأنهم أقدر على زراعتها والعناية بها. ورفض عمر تقسيم أرض السواد على الفاتحين حتى لا يخلدوا إلى الأرض بفعل الملكية وحتى تظل الأرض العامة فى يد الدولة. وهى نفس قضية الأراضى المستصلحة الآن، هل تظل فى يد الدولة أم يتم تفتيها فى أيدى المزارعين أم تكون ملكيات تعاونية؟[1]

وهناك ملكية عامة لوسائل الإنتاج، إذ لا يجوز امتلاك إلا المواد المنقولة العينية فوق الأرض. أما ما هو فى باطن الأرض مثل المعادن أو ما هو خارج الأرض مثل الفضاء الخارجى فلا يجوز أن يكون موضوعاً للملكية الخاصة. لذلك جعل الفقهاء الركاز ملكية عامة. والركاز هو كل ما فى باطن الأرض. عرف القدماء المعادن والذهب الأبيض وعرف المحدثون النفط والذهب الأسود. ولا يجوز تملك المواد الضرورية لحياة الجماعة كالأنهار والمرافق العامة ومصادر الطاقة.

ولا يجوز امتلاك الماء والعشب والنار بتعبير القدماء عن حاجات البدو. فالماء حياة الصحراء، والعشب طعامها، والنار مصدر الطاقة والدفء بلغة المحدثين. والزراعة والصناعة هما أهم قطاعين للاستثمار. ولا يجوز ملكيتهما ملكية خاصة بل هما ملكية عامة نظراً لعموم البلوى، وحاجة كل إنسان إليها. وتضيف رواية أخرى الملح مما يشير إلى الصناعة والتعدين. وقد قال أبو يوسف "لا تمنعوا كلأ ولا ماءاً ولا ناراً فإنه مناع للمقوين وقوة المستضعفين".

ولا يجوز امتلاك الفضاء الخارجى مثل الشمس والقمر والنجوم كما هو الحال فى حرب الكواكب لأنها خارج التناول والنقل باليد. هى منافع عامة. كما لا يجوز امتلاك الهواء والسحاب.

---

(١) أبو الفرج بن رجب الحنبلى: الاستخراج لأحكام الخراج، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٢.

القطاع العام إذن له أساس شرعى لأنه وضع الحاجات الأساسية للبشر فى أيدى الجماعة وليست فى أيدى الأفراد منعاً للاستغلال. وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج التى تمس مصالح الناس المباشرة كالكهرباء والمياه والزراعة والصناعة والمواد الغذائية والإسكان والتعليم والصحة والدفاع لها أساس شرعى[1].

والمال ليس فقط الذهب والفضة والأوراق النقدية بل كل ما يملك الإنسان من عقار وثمار وحيوان وآلات ومعادن. لذلك تجب حماية المال فى الإسلام ممن حازه ومن غير مالكه من أجل وضع القواعد العامة للتكافل الاجتماعى، فالتكافل فريضة مشروعة. وحمايته واجب أخلاقى وشرعى. فبالإضافة إلى التحذير من فتنة المال وتخليص النفس منها وترفعها عليه تتم حماية المال ممن حازه عن طريق التصرف فيه من غير إسراف ولا تقتير. فالإسراف تبذير وسفه، وتفضيل الكماليات على الحاجيات. والتقتير اكتناز وبخل وإنكار لنعمة الله تعالى والجحود بها بعدم إظهارها.

وكذلك تتم حماية المال من مالكه عن طريق منع السفهاء من التصرف فى أموالهم ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾ وتبديدها على ما لا ينفع بل يضر حتى يصبح المال فاقداً.

ولا يجوز الاحتكار وحبس السلع والتداول فى الأسواق انتظاراً لغلاء الأسعار. فلا يحتكر إلا خاطئ. ومن احتكر طعاماً أربعين يوماً فقد برئ من الله وبرئ الله منه. احتكار السوق ضد حريته واستغلال للمصلحة العامة من أجل المصلحة الخاصة، وتحايل على قوانين العرض والطلب وقوانين السوق، وتحكم فى الأسعار، وزيادة على قيمتها الحقيقية.

وتتم حماية المال من غير مالكه بالتحذير من أكل أموال اليتامى ظلماً ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾،

---

(١) د. ثروت أنيس الأسيوطى: الإسلام والملكية، الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع – طرابلس، ليبيا ١٩٧٩.

وعدم الاقتراب من مال اليتيم حتى يبلغ أشده، بل تكريمه وعدم قهره أو نهره، وإطعامه مع المسكين والأسير خاصة إذا كان اليتيم ذا مقربة. وقد سوى القرآن معاملة اليتامى بمعاملة الوالدين بالإحسان، وجعل لهم نصيباً فى الصدقات مع ذوى القربى والمساكين، وفى بيت المال[1].

وكما يحظر الاحتكار يحظر الترف وتداول المال فى نطاق محدود أو فى طبقة خاصة لا يخرج منها. فالترف مهلكة للمجتمع بفساد الطبقة، ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾، ﴿وما أرسلنا فى قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾. فالترف يذهب الرؤية، ويضيع البصر، ويعمى البصيرة، ﴿وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾، الترف قريب من الكفر ويؤدى إليه وبالتالى الطريق إلى العذاب. كما يؤدى إلى الإجرام والفساد، ويدعو إلى التقليد، ﴿إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ لأن المترفين ضد التجديد وتغيير الأمر الواقع. ويحذر الإسلام من تركز المال فى طبقة بعينها ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ من أجل سيولة رأس المال فى المجتمع وتوظيفه فى زيادة فرص العمل ونسبة الإنتاج. يكره الإسلام تكثيف الثروة، ويعطى للدولة الحق فى الحد من ذلك، وضمان توزيع الثروة على أوسع مقياس، وتكافؤ الفرص. فمن يمتلك الثروة يمتلك القوة، ومن يسيطر على الاقتصاد يسيطر على السياسة.

وربما كان الغرض من قانون الميراث هو تفتيت الملكية حتى لا تبقى الثروة مركزة فى يد المتوفى أو الابن الكبير بل توزع بالنصف والربع والثلث والثمن على الأقرباء حتى الدرجة الثالثة. وهو نوع من إعادة توزيع الثروة على أوسع قاعدة ممكنة[2].

والمال لفظ مشتق وليس اسما يدل على شىء موجود فى العالم الخارجى بل هو لفظ مركب من "ما"، اسم الصلة، وحرف الجر، أى الشىء الذى فى علاقة مع.

---

(١) د. محمد الدسوقى: المال فى الإسلام، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد ٢٠٥، القاهرة ١٩٧٨.

(٢) محمد البهى الخولى: الثروة فى ظل الإسلام، الناشرون العرب ص١-٢، القاهرة/ بيروت ١٩٧١.

فالملكية بين الذات والموضوع، هى وظيفة اجتماعية. ولا يلحق اللفظ فى القرآن بضمير الملكية المفرد مثل "مالى" إلا مرة واحدة للدلالة على الملكية العامة. وأكثر الاقترانات لضمير الملكية الغائب الجمع مثل "أموالهم" للدلالة على الملاك الغائبين.

ولما كان كل رزق من الله ﴿وما بكم من نعمة فمن الله﴾ فقد جعل الله للفقراء حقاً فى أموال الأغنياء، ﴿وآتوهم من مال الله الذى آتاكم﴾، ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾. وقد فرض الله على أغنياء المسلمين فى أموالهم بالقدر الذى يسع فقراءهم. ولن يجهد الفقراء إذا جاعوا إلا بما يصنع أغنياؤهم. ﴿ويحاسبهم الله حساباً شديداً ويعذبهم عذاباً أليماً﴾[1].

فالمجتمع وحدة واحدة، "وأيما أهل عُرصة من الأرض فيها إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه"، و"من أنظر معسراً أو صنع ميسرة أظله الله يوم القيامة تحت ظل عرشه يوم لا ظل إلا ظله"، و"المؤمنون أخوة"، و"من كان عنه فضل زاد فليعد على من لا زاد له، ومن كان له فضل ظهر فليعد على من لا ظهر له". ومانع الحق باغ على أخيه الذى له الحق. وقد اعترف الفقهاء قديماً وحديثاً برأى أبى ذر فى عدم جواز تملك ما فضل عن القوت وسداد العيش واعتماداً على الآية الكريمة ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾[2].

---

(١) محمد بديع الشريف: المساواة فى الإسلام، دار المعارف، كتابك، العدد ٢٧ القاهرة ١٩٧٧.

(٢) لقد ذكر "المال" فى القرآن (٨٦مرة) غير مضاف للضمائر(٣٢) أو مضافاً إلى الضمائر (٥٤) مما يدل على أن المال قد يكون له وضع مستقل فى العالم خارج نطاق الملكية. ويذكر غير مضاف مفرداً وجمعاً مرة نكرة (١٧) ومرة معرفة (٢٥). فهو ليس المال المجهول المصدر بل المعروف المصدر أيضاً. ولا يأتى اللفظ مرفوعاً إلا فيما ندر. بل الأغلب منصوباً (١٧) أو مجروراً (١٣) مما يدل على أن المال مفعول به وليس فاعلاً. ولا يكون مضافاً إلى ضمير المتكلم إلا فيما ندر (مرة واحدة). ولا يضاف إلى ضمير المخاطب على الإطلاق، بل يضاف دائماً إلى ضمير الغائب مشيراً إلى الملاك الغائبين، فقراء أم أغنياء أم طبقة متوسطة.

ويضرب الله والرسول المثل بالأشعريين الذى إذا أرملوا فى الغزو وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم فى قوب واحد واقتسموه بينهم بالسوية. فهم منه وهو منهم. ويشرح ابن عباس العفو فى آية ﴿خذ العفو﴾ أى إنفاق الفضل. العفو ما يفضل عن الأهل. والبدء بالنفس ثم الأهل ثم الأقرباء فالأقرب. إعطاء الفضل خير وإمساكه شر. والبداية بالعيال. واليد العليا خير من اليد السفلى. فالتعاون مغروز فى الطبيعة البشرية لأن الإنسان مدنى بطبعه واختلاف القدرات سبب التعاون[1].

وهنا يبدو حق الجار كدليل على التكافل الاجتماعى، "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". فالرزق للجميع. والجار كالأهل، "مازال جبريل يوصينى بالجار حتى ظننت أنه سيورثه". ويتحدث القرآن عن الجار الجنب والجار ذى القربى. وقد ذكر لفظ "الجار" ثلاث مرات. الأولى بمعنى الإحسان للجار ذى القربى مثل الإحسان بالوالدين وبذى القربى واليتامى والمساكين. والثانية بمعنى ملاصقة الجار للجار ﴿والجار الجنب، والصاحب بالجنب﴾ مما يدل على مدى القربى. والثالثة بمعنى الدفاع عن الجار ﴿وقال لا غالب لكم اليوم من الناس وإنى جار لكم﴾.

ومن نفس اشتقاق اللفظ يذكر فعل "يجاور" فى المكان ﴿لنخرجنك ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا﴾ بمعنى القرب أو البعد. ومن نفس الاشتقاق فعل "يجير" بمعنى دفع الأذى ﴿يغفر لكم من ذنوبكم ويجيركم من عذاب أليم﴾. والجوار والإجارة صفات يصف الله بها نفسه. فالله يجير ولا يجار عليه. ومن يجير الكافرين من العذاب الأليم؟ ﴿قل لا يجيرنى من الله أحد﴾. فإذا أجار الرسول أو إنسان أحداً فإنما يتشبه بالله فى إنصاف المظلومين، ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾. والطبيعة نفسها تتجاور فى نظام، ﴿وفى الأرض قطع متجاورات﴾. ولفظ "الجار" من الألفاظ التى تعنى نفس الشىء ونقيضه، الحماية والجور، الدفاع والتعدى. ومنه لفظ "جائر" فى ﴿وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر﴾.

---

(١) الماوردى: أدب الدنيا والدين، مصطفى الحلبى، القاهرة ١٩٧٣ ص١٣٢-١٦٢.

وقد تأكدت هذه المعاني للجوار فى الفقه تنظيراً للقرآن والسنة. فلا يجوز أن يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره ولا يجوز أن يحبس جار من جاره الماء الجارى والعيون والآبار. فلا ضرر ولا ضرار. وهناك البيع بالشفعة نظراً لحق الجار وأولويته في البيع. وقد ينال المجرى حقه ولو بالتنفيذ الجبرى. ومن زرع فى ملك غيره فله قيمة الزرع.

لذلك جعل سيد قطب التوحيد يقوم على ثلاثة مبادئ: التحرر الوجدانى، والمساواة الإنسانية، والتكافل الاجتماعى. ويضم التكافل الاجتماعى، التكافل بين الفرد وذاته، والفرد وأسرته، والفرد والجماعة بل والأمة والأمم، والجيل والأجيال[(١)].

ومن مظاهر التكافل الاجتماعى رد فضول أموال الأغنياء إلى الفقراء. وهو ما يعنى بلغة العصر إعادة توزيع الدخل. فعندما بدأ التفاوت الطبقى يظهر فى المجتمع الإسلامى الأول قرر النبى ذلك. كما قرر عمر إعادة النظر فى المؤلفة قلوبهم بعد عام الفتح، وإعادة النظر فى العطاء طبقاً لمبدأ الرجل وأسبقيته فى الإسلام. وهى نفس الثورة التى قادها أبو ذر ضد عثمان فى بداية التفاوت الطبقى بين الأغنياء والفقراء. وعندما نزلت آية ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾ سأل الناس: الزكاة؟ قال الرسول: "فى المال حق غير الزكاة". وهو حق الفقراء فى أموال الأغنياء.

وقد ورد لفظ الفقراء فى القرآن (١٣) مرة بعدة معان. فالفقر ليس صفة لله. الله هو الغنى والناس الفقراء إليه. ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾. فإذا كان السلوك الفاضل يقوم على التشبه بالله كان من أهداف الإنسان محاربة الفقر "والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته". الإنسان هو الفقير إلى الله والله هو الغنى، ﴿فقال ربى إن أنزلت إلى من خير فقير﴾، ﴿يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد﴾، ﴿والله الغنى وأنتم الفقراء﴾. والله هو مولى الأغنياء والفقراء، ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾. وهو الذى يؤتى الفقراء

---

(١) سيد قطب: العدالة الاجتماعية فى الإسلام، لجنة النشر للجامعيين، مكتبة مصر (بدون تاريخ).

من فضله، ﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله﴾. والفقر من الشيطان أى انه شيء مرذول مثل الفحشاء ﴿الشيطان يعدكم الفقر﴾. وإطعام الفقراء واجب ﴿فكلوا منها وأطعموا البائس والفقير﴾. والفقر لا يدفع إلى الجشع بل إلى التعفف، ﴿ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾.

وقد ورد لفظ الغنى ومشتقاته وتردد أكثر من لفظ الفقراء[1]. ولا يعنى ذلك تفضيل الأغنياء على الفقراء بل إن مشتقات لفظ "غنى" أكثر من مشتقات لفظ "فقير" مثل يغنى بمعنى ازدهر: ﴿فجعلناهما حصيداً كان لم تغن بالأمس﴾، ﴿والذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها﴾. ويأتى أيضاً بمعنى أغنى مثل ﴿ما أغنى عنكم جميعاً﴾، ﴿ما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون﴾. ويعنى أيضاً لفظ أغنى أثرى مثل ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ أو يستكفى ﴿لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه﴾. ويعنى لفظ استغنى عدم الحاجة، إغناء النفس بالنفس ﴿أما من استغنى فأنت له تصدى﴾. ويأتى لفظ غنى مفرداً وجمعاً، ومغنون بنفس المعنى. والمغنى صفة لله. أما الغنى فعليه أن يستعفف ﴿ومن كان غنياً فليستعفف﴾، ﴿يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف﴾. فالغنى غنى النفس. وواجب الأغنياء الجهاد وإلا كانوا مع الخوالف ومن القاعدين ﴿إنما السبيل على الذين يستأذنوك وهم أغنياء﴾[2].

ومن وسائل التكافل الاجتاعى تذويب الفوارق بين الطبقات وما يتبع من وسائل حديثة بوضع حد أدنى للملكية الفردية، وفرض ضرائب تصاعدية، والدخول على الممتلكات، ووضع ضرائب الصيد والعشار (الجمارك) والحوانيت، ومراعاة إقامة التوازن المادى المعقول بين كل أفراد الجماعة، ومراعاة المصلحة العامة وتقديمها على المصلحة الخاصة حين التعارض. قد لا تكفى الزكاة. وقد لا يترك الإنفاق طوعاً. إنما نظم ذلك كله طبقاً لمبدأ المساواة والتكافل الاجتماعى. ففى المال حق غير الزكاة[3].

---

(١) ورد اللفظ فى القرآن ٧٣ مرة.

(٢) ترددت مشتقات لفظ غنى ٤٧ مرة: بمعنى ازدهر ٤ مرات، وعدم الاحتياج ٤ مرات، ومفردا ٢٠ مرة، وجمعا ٤ مرات، ومغنون مرتين، وصفة لله ١٨ مرة.

(٣) محمد بديع شريف: المساواة فى الإسلام.

ويخطى البعض عندما يتصورون أن الدرجات التى جعل الله الناس بعضهم فوق بعض هى درجات فى الرزق والثروة والمال. بل هى درجات فى التقوى والعمل الصالح. فقد ورد لفظ درجة ودرجات. وهى درجات عند الله وليس فى الدنيا، فى الطاعة، طاعة النساء للرجال ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، وفى الجهاد ﴿فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة﴾، وفى الإنفاق ﴿وأولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾. أما الدرجات فهى فى القرب من الله والكلام معه، وفى المغفرة والرحمة، وفى تدخل المشيئة الإلهية، وفى العمل ﴿ولكل درجات مما عملوا﴾، وفى العلم ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾، وفى الدنيا للسخرية ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾. وهى امتحان واختبار للبشر، ﴿وهو الذى جعلكم خلائف فى الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم﴾. وهى صفة إلهية ﴿رفيع الدرجات ذو العرش﴾. وفى يوم القيامة ﴿فأولئك لهم الدرجات العلى﴾، ﴿وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا﴾[1].

وفى مقابل لفظ الدرجات هناك معانى المساواة فى الصلاة والحج وفى الخلق "الناس من آدم وآدم من تراب". فالإعلان عن التوحيد "الله أكبر" هدم للطبقية بين الناس. ويتساوى الجميع فى الكرامة، ﴿ولقد كرمنا بنى آدم﴾، وفى القول ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾، وفى الأخوة ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾، وفى الحقوق كما ظهرت فى خطبة الوداع[2].

لذلك شرعت الزكاة. وقرنت بالصلاة ﴿الذين آتوا الصلاة وآتوا الزكاة﴾. هدفها منع الاكتناز وحبس المال عن حركة المجتمع، ووظيفته فى الاستخدام. حارب أبو بكر دفاعاً عنها والتزاماً لمعانى الزكاة بها. وليس المقصود منها مجرد إعطاء ٢,٥٪ مما يحول عليه الحول دون استخدام بل المقصود دفع الإنسان وحثه على

---

(١) تردد لفظ درجة (٤) مرات، ولفظ درجات (١٤) مرة.

(٢) د. محمد شوقى الفنجرى: المذهب الاقتصادى فى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

عدم الاكتناز من أجل سيولة رأس المال للصالح العام، واستثمار الأموال وتوظيفها لتنمية المجتمع. ليس المقصود منها الصدقة بل تجميع زكاة المال من أجل استثمارها كرأسمال لإيجاد فرص للعمالة لحل مشكلة البطالة ولتشييد المصانع لزيادة الإنتاج واستصلاح الأراضي.

وقد ورد لفظ "الزكاة" في القرآن مرتبطاً بالصلاة ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ أو بمفرده. ودائماً ترد مرتبطة بالتقوى ﴿فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة﴾. ويتفاضل الناس فيها ﴿فأردنا أن يبدلهما ربهما خيراً منه زكاة وأقرب رحماً﴾، وتأتي مقترنة بالحنان والرحمة ﴿وحناناً من لدنا وزكاة وكان تقيا﴾. غايتها وجه الله ﴿وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون﴾. لذلك ارتبطت بالإيمان بالآخرة ﴿الذين يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون﴾[1].

وهي على ثلاثة أنواع: زكاة الفطر، إذ يظل صوم رمضان معلقاً بين السماء والأرض لا يرفع إلا بها. وزكاة المال بعد حلول الحول إلا الحصاد فإن زكاته تؤتى على الفور. وما كان به الزمان قديماً الحيوان، النعم: الإبل والبقر والغنم، والنبات والزرع والثمار، والمعادن، الذهب والفضة. ولا تجب في المسكن والثياب والأثاث والسلاح والركوب والكتب وآلات العمل لأنها أشياء للاستعمال وليست للاكتناز[2].

والصدقة أحد وسائل التكافل الاجتماعي. وهو أمر تطوعي على حين أن الزكاة أمر ضروري. وخير الصدقات ما كان عن ظهر غنى دون أن يتكفف الناس. ولا تعني الصدقة إعطاء كل شيء أو نصفه أو ثلثه فالأفضل ترك الأهل ولهم الكفاية خير من أن يكونوا عالة على الناس. ولا تعني الصدقة فقط العطاء، حتى اللقمة يضعها الزوج في فم زوجته صدقة. وهي طهارة النفس من حب المال. ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾. ظاهر الإنفاق الفقد وهو في الحقيقة وجد، يوفى فيما بعد في الدنيا والآخرة. ﴿وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف

(١) يرد لفظ الزكاة (٣٢) مرة: مرتبطا بالصلاة ٢٧ مرة، وبمفرده خمس مرات.

(٢) عبد الرازق نوفل: الزكاة، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الاجتماعية، العدد ٣ القاهرة ١٩٦١.

إليكم وأنتم لا تظلمون﴾. والإنفاق هو محك الإيمان وليست العبادة، ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوى القرى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة﴾[1].

والصدقة أحد أشكال الفدية مثل الصيام والنسك ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك﴾. فهى تطهير للنفس. لذلك تبطل إذا تبعها أذى. وفى هذه الحالة القول المعروف أفضل، ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى﴾. وهى خير من الكلام والنجوى، ﴿لا خير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف﴾. وهى على نقيض الربا. الصدقة للعون على الفقر، والربا استغلال الفقر. لذلك ﴿يمحق الله الربا ويربى الصدقات﴾. والصدقات لا تطلب بل تهب دون طلب بالهمز والفخر والتلميح والتصريح، ﴿ومنهم من يلمزك فى الصدقات فإن أعطوا منها رضوا﴾. ولا يستحقها إلا الفقراء. يمكن أن تبدو حتى يتنافس عليها الناس، ﴿وإن تبدوا الصدقات فنعماً هى﴾. وهى لله وليس للبشر، ﴿ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة من عباده ويأخذ الصدقات﴾[2].

وفى بيت المال تلبية لحاجات الجميع. فهو مال الله وليس مال الحكام. لكل قوم نصيب فيه، المهاجرون والأنصار والأعراب. فقد كتب عمر الدواوين، وجعل لكل واحد فى هذا المال حق حتى ولو كان عبداً مملوكاً. وعمر واحد منهم طبقاً لمنزلة كل منهم فى الكتاب والسنة والبلاء والقدم والعناء والحاجة فى الإسلام حتى ولو كان فوق جبال صنعاء. ولو عاش عمر لسار فى الرعية لمعرفة قضاء الحوائج التى يمنعها العمال عنه ولا يصل إليه أصحابها ويقيم فى كل قطر شهرين، مصر والشام والجزيرة والبحرين والكوفة وتحريراً للحاكم من سلطة البلاط المقيم فى قصر الرياسة.

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، القاهرة ١٩٧١ ص٤٠-٧٦.

(٢) ورد لفظ الصدقة فى القرآن الكريم بالمعنى الدقيق خمس مرات، والصدقات سبع مرات، وصدقاتكم مع ضمير المخاطب مرة واحدة، وبمعنى مجازى عن صدقات النساء: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ مرة واحدة.

كانت وظيفة بيت المال الرئيسية أى الخزانة العامة الصرف على أوجه المصلحة العامة خاصة إعاشة الفقراء وتدبير المصالح العامة. وهم جماعات ستة بناء على الآية الكريمة ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم﴾. فالفقير هو المحتاج الذى تحفظ كرامته من بيت المال. والمسكين أشد حاجة من الفقير. والعاملون هم المشرفون على الصدقة ورعاة الأغنام. ويضم المؤلفة قلوبهم المسلمين والمنافقين والمشركين. والمكاتبون هم العبيد والأرقاء لتحريرهم من بيت المال. والغارمون هم المدينون المثقلون بالديون. والغزاة هم المرابطون فى الثغور. وأبناء السبيل هم المسافرون الذين ليس لديهم شىء يتزودون به أو يستريحون فيه. بيت المال وسيلة الإعاشة للطبقات الفقيرة والمحتاجة.

ويشمل الضمان الاجتماعى العاجز بصرف النظر عن دينهم كما فعل لشيخ عجوز من يهود المدينة "ما انصفناك يا شيخ. أخذنا منك الجزية شاباً ثم ضيعناك شيخاً". فهوية الإنسان إنسانيته وليس دينه، حياته وليست عقائده، عمله وليس إيمانه. فالتكافل الاجتماعى لا يكون فقط فى ذروة الحياة من أجل العمل المنتج بل فى آخرها، استحقاقاً للعناية ورعاية للمسنين.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعى إطعام الفقير تكفيراً عن الذنوب، إطعام ستين مسكيناً تعويضاً عن الإفطار فى رمضان طالما أن الصيام لم يدفع الإنسان إلى المشاركة الوجدانية مع الجوعى. ومادام قد أفطر فعليه إفطار المساكين بل وستين منهم. فإطعام النفس يساوى إطعام ستين مسكيناً آخرين. كما أن النحر أيضاً فى الحج إطعام للفقراء. والإطعام ما هو إلا رمز للتوحد مع الآخر فى مجتمع واحد.

وقد ورد لفظ "مسكين" فى القرآن الكريم فى إطار الفدية عن الصيام، ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين﴾، ﴿ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً﴾. وكفارة أخرى إطعام عشرة مساكين ويحث على إطعام المساكين، ﴿ولا يحض على طعام المسكين﴾، ﴿ولم تك تطعم المسكين﴾. بل إن الإنسان يؤثر إطعام

المسكين واليتيم والأسير على إطعام نفسه. والمسكين مثل ذى القربى وابن السبيل. وهو رمز آخر على وحدة الأمة[1]. أما لفظ "المساكين" فى صيغة الجمع فإنه يأتى مقروناً بالوالدين، ﴿وبالوالدين إحسانا وذى القربى واليتامى والمساكين﴾ وبذى القربى واليتامى. كما يأتى مع من يستحق فى خمس الغنائم، ﴿واعلموا إنما غنمتم من شىء فإنه لله خمسه والرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين﴾، ومع من يستحق الصدقات كالفقراء والعاملين عليها وفى الرقاب.

مفهوم التكافل الاجتماعى هو أوسع المفاهيم الثلاثة. وإن لم يكن وارداً لفظاً فى الكتاب والسنة إلا أن المعنى حاضر فى عدة مفاهيم أخرى. فبالإضافة إلى معانى الرعاية والعناية إلا أنه يقوم على تصور عام للملكية الجماعية للأرض والاشتراك فى الأموال ولوسائل الإنتاج التى تعم بها البلوى، وتفتيت الثروات على أكبر قاعدة ممكنة، وحق الفقراء فى أموال الأغنياء، ومن خلال الزكاة والصدقات وبيت المال والجوار والكفارة وقبل أن يلجأ الحاكم إلى التأميم والمصادرة فى حالة الاستغلال أو الاحتكار.

خامسا: مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى وأيديولوجيات التنمية.

مما لاشك فيه أن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى كما هى واردة فى التراث القديم فى حاجة إلى إعادة بناء من أجل صياغتها مع غيرها من المفاهيم كأيديولوجية التنمية فى العصر الحاضر. وربما تحتاج إلى مجرد إبراز وبلورة وإعادة إحضار فى الثقافة الشعبية ضد المفاهيم التى تعوق التنمية أكثر مما تدفع إليها.

وكما هو الحال فى كثير من المذاهب السياسية المعاصرة، بدلاً من إعادة الموروث القديم المطوى فى بطون الكتب القديمة كان من الأسهل استدعاء الوافد الحديث مادام الأمر لا يتعلق بالثقافة المباشرة بل مجرد أمور عملية إجرائية إدارية

---

(١) تردد لفظ "مسكين" فى القرآن ١١ مرة، وجمعا "مساكين" ١٢ مرة.

سيادية حكومية مثل التنمية بمعرفة دولية من الدول الاشتراكية أولاً ثم من النظم الرأسمالية ثانياً. تغلب العمل على النظر. وأعطيت الأولوية للإنجاز السريع اعتماداً على الخارج أكثر من التطور الداخلى اعتماداً على الداخل.

لذلك جاءت عمليات التنمية سواء من الناحية النظرية أو من ناحية السياسيات العملية جزءاً من التغريب العام للمجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة على المستوى السياسى والاقتصادى. ووجدت فى الثقافة التقليدية ما يؤيد أكثر مما يعارض طبقاً لاتجاه القرار السياسى للنخبة الحاكمة. فالثقافة التقليدية مخزون ضخم به كل شىء حتى المتناقضات. وتقوم عملية الانتقاء والتأويل باختبار ما يناسب منها لتبرير القرار السياسى. فإذا ما تغير القرار إلى النقيض تغير الاختيار والتأويل إلى النقيض المماثل.

جاءت التنمية أولاً إقطاعية أو ليبرالية قبل الثورات العربية الأخيرة، ثم اشتراكية عربية بعدها بناء على الأيديولوجيتين المعروفتين آنذاك، الرأسمالية والاشتراكية، نصاً أحياناً وبتصرف أحياناً أخرى. ثم رأسمالية طفيلية ثالثاً بعد انهيار الحلم القومى وبداية التبعية للمعسكر الرأسمالى خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكى وتحول العالم إلى قطب واحد باسم اقتصاد السوق وحرية التجارة العالمية كما مثلتها اتفاقية "الجات".

وقد أيد الأيديولوجيتين الأخيرتين الخطاب الرسمى للهيئات الدولية. فهى التى تقوم بالتمويل الكلى أو الجزئى لمشروعات التنمية. وتمد بالخبرات البشرية. بل وتشارك فى إعداد خطط التنمية. وعادة ما يكون التخطيط بناء على تصور الهيئات الدولية وربما تنفيذاً لأغراضها خاصة وأنها قد تخضع أو تتأثر بالقوى الكبرى وضغوطها عليها مثل البنك الدولى، وصندوق النقد الدولى ومنظمات التنمية التابعة للأمم المتحدة.

وعادة ما تكون النماذج التى تقدمها الهيئات والمنظمات الدولية ضحية النموذج الواحد لتنمية كل الشعوب إيماناً بقدرة التخطيط ودقة التنفيذ وكأن تنمية

الموارد مستقلة عن تنمية البشر. فلا تأخذ خصوصيات الشعوب وثقافاتها المتنوعة والمختلفة بعين الاعتبار. ولا تعرف إلى أى حد تقبل الثقافات التقليدية فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مفاهيم التنمية أو نظمها أو غاياتها. فتتحول نقلاً للحداثة من المنظمات والهيئات الدولية إلى النخب الحاكمة دون أن تساندها حركات شعبية بالمساهمة والمشاركة والتطوير والتنفيذ.

وعادة ما يقوم بهذه الدراسات لحساب المنظمات الدولية باحثون وطنيون بلغة الهيئات الدولية وتحقيقاً لمطالبها وتبنياً لأسلوبها وتصورها، وهو إيجاد نماذج عامة وشاملة تطبق فى كل الحالات نماذج رياضية أو إحصائية أو تجريبية تقوم برد تجارب التنمية المستقلة إلى نماذج رياضية بلا زمان أو تجارب تاريخية بلا مكان. فالهندسة الإنسانية قادرة على صنع مجتمعات جديدة نقلاً للمجتمعات القديمة من بنية تقليدية إلى بنية حديثة بفعل سياسات التخطيط وأجهزة التنمية.

وبسبب كثرة الموظفين الدوليين وتنقلاتهم بين أقطار الأرض وأقاليمها السبعة يضيع الالتزام برؤية وطنية للبلاد بناء على التعاطف المشترك بين الذات والموضوع بناء على ولاء أو ألفة أو طول إقامة. وعادة ما تكشف خطط التنمية التى وضعها موظفو التنمية الدوليون عن مهارة علمية، وقدرات إحصائية، وتحليلات فنية. وكانت الغاية هى الأوراق المقدمة والخطط المقترحة، وليس ما يمكن تحقيقه على أرض الواقع. فالمنظر الدولى شىء والمحقق الوطنى شىء آخر. الأول كسب وحرفة، والثانى رسالة وغاية.

ولما كانت التنمية تتم بين نظم دولية ونظم محلية تدعيماً لها فى سياساتها أصبحت التنمية اختياراً من النخبة الحاكمة وجزءاً من جهاز الدولة. تقوم بها وزارة التخطيط، معهد التخطيط أو أجهزة التنمية فى الوزارات المختلفة. وعلى العلاقات العامة تسويقها والإعلان عنها والترويج لها.

وطالما أن النخبة الحاكمة قائمة وثابتة فى الحكم تتم عمليات التنمية. فإذا ما وقع لها سوء، موت فجائى للزعيم أو انقلاب عسكرى على القائد انقلبت خطط

التنمية رأساً على عقب، وتغيرت من نموذج إلى آخر، من التخطيط إلى السوق، ومن الاشتراكية إلى الرأسمالية، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن حماية الصناعة الوطنية إلى حرية المنافسة فى الأسواق، ومن التحالف مع الشرق إلى التحالف مع الغرب، وكما حدث فى مصر بعد رحيل عبد الناصر فى سبتمبر ١٩٧٠. والناس فى كلتا الحالتين تنفذ تعليمات، وتتبع التوجيهات دون أن يكون لها رأى سواء فى التجربة الأولى أو فى التجربة الثانية. فإذا ما أحست بالفرق بين الاثنين بعد فترة من الزمن، وشعرت بالفرق بين تدعيم المواد الغذائية والإيجارات المنخفضة من لجان الإسكان ومجانية التعليم وحقوق العمال من ناحية وبين الانقلاب إلى السياسات النقيضة فى التجربة الثانية برفع الدعم، ونهاية الإيجار وبداية التمليك، وعدم التزام الدولة بعمالة الخريجين، وبداية التعليم الخاص، وبيع القطاع العام وتوفير العمال، قامت بعدة انتقاضات شعبية وفنية تتعلم الدولة منها وترصد مؤشرات الأزمة الاجتماعية أكثر مما تتعلم أحزاب المعارضة منها.

وعادة ما يتم التخطيط برؤية النخب الحاكمة وتنفيذ الطبقات المتوسطة باسم التوحد مع الجماهير والتعبير عن مصالحها. فيتم التركيز على الصناعات الاستهلاكية، وإقامة المراكز الصناعية بجوار المدن الكبرى (حلوان، شبرا الخيمة، العاشر من رمضان... إلخ)، صناعات العربات، والمساكن سابقة التجهيز، والتليفزيونات الملونة، وبناء الطرق السريعة.

وتكون هذه النخب الحاكمة أو المنفذة هى المستفيدة من جزء كبير من المعونات الدولية بعد اقتطاع جزء منها لدراسات الجدوى للموظفين الدوليين. فتتحول المصالح العامة إلى مصالح شخصية. ويتم استبعاد الباحثين الوطنيين المخالفين فى الرأى أو المعترضين على طرق التنفيذ.

صحيح أن الطبقة المتوسطة فى البلاد النامية مازالت هى الأداة الرئيسية للتنفيذ، وهى القادرة على التحديث وهى التى فى مركز القيادة وإصدار القرارات التنفيذية. ومع ذلك تظل عيوبها عيوب الطبقة المتوسطة كما هو الحال فى الأدبيات

الماركسية مثل الانتهازية، والحرص على المنفعة الشخصية من النخب الحاكمة، والنفاق مع الطبقة الدنيا، واختلاف الأقوال عن الأعمال والمكسب من كلا الطبقتين، والتلون مع تغير السياسات إذا ما تغيرات النخب الحاكمة. فهى محافظة إذا كانت النخبة محافظة، وثورية مع الجماهير فى لحظات الغضب. تنفذ سياسات النخب وتمتص غضب الجماهير.

ولما كانت أجهزة الدولة هى التى تقوم بالتنفيذ نشأت البيروقراطية، وانتظار التعليمات والتوجيهات من الأعلى إلى الأدنى، وتحقيق كل شىء من أهل الخبرة والاختصاص بناء على توجيهات الرئيس وبطلب منه وبملاحظاته السديدة وأوامره الرشيدة. فغابت المبادرة الخلاقة من الأطر السياسية أو الأجهزة التنفيذية. كما غابت مشاركة الجماهير فى التخطيط والتنفيذ، والنقد والتطوير. غابت المشاركة الشعبية وقل الاقتناع الشعبى العام نظراً لأزمة الديموقراطية فى نظم الحكم. ومادام الشعب لم يؤخذ رأيه فى السياسات فمن الطبيعى ألا يشارك فى التنفيذ.

فإذا ما قامت أطر الحزب الحاكم وقادة منظمات الشباب بمحاولات لتعبئة الجماهير لصالح مشاريع التنمية القومية مثل السد العالى فى مصر أو النهر العظيم فى ليبيا لم يخل الأمر من طابع تعبوى شعبى على مستوى الخطابة والحماس القولى دون أن يتحول ذلك إلى إنجاز فعلى حقيقى. وغالباً ما يكون قادة التنظيمات الشعبية موظفين أيديولوجيين فى الدولة. يكثرون من الكلام بينما تقل الأفعال. فيصبح الخطاب التنموى الرسمى موضع شك ودون تصديق.

وطالما أن التخطيط مركزى الاتجاه، يتم باسم الدولة ففى الذهن الشعبى أن مال الدولة حلال لأن الدولة تأخذ أكثر مما تعطى. وتنهب أكثر مما تحقق المطالب. وهى مصدر قهر وعدوان على المواطن والحقوق أكثر منها تمثيلاً لمطالب الناس، وأداة لاسترداد حقوقهم المسلوبة. فتنتهز الناس الفرص لتسترد بالسر ما أخذ منها بالعلن. وتستعيد فى الخفاء ما أخذتها بالقسر. فيكثر الفساد ونهب المال العام. مما أدى إلى الخسارة الباهظة فى شركات القطاع العام، وأصبحت مديونة للبنوك. أصبح

مجرد ستار للعمولات، وتنفيذ الخطط من الباطن من الشركات الخاصة مما أعطى الذريعة لنخبة سياسية أخرى باختيارات سياسية مناهضة وتصفيته وبيعه ودون أن يقل الفساد فى القطاع الخاص بعد أن ضعفت رقابة الدولة، وزادت البنوك الأجنبية، واتسع نطاق التعامل النقدى الحر دون إشراف من البنك المركزى.

ونظراً لغياب رقابة الدولة على مظاهر النشاط الاقتصادى الخاص تم تهريب جزء من رؤوس الأموال إلى الخارج حتى أصبحت تعادل ثلاثة أضعاف الدخل القومي. وتم تأسيس شركات توظيف الأموال لنهب أموال المستثمرين فى الداخل. فنهب المواطنين من المواطنين أخف وطأة من نهب المواطنين من الأجانب. والأقربون أولى بالشفعة.

ونظراً لسيادة قيم الكسب السريع والاستهلاك، أصبح الغش سائدا فى كل شىء، فى الزراعة والصناعة والتجارة دون رقابة من ضمير أو حماية من قانون وحتى أصبح الاستثناء هو القاعدة.

وبالرغم من بعض الإنجازات الملموسة لسياسات التخطيط مثل انخفاض الأسعار والزيادة النسبية فى الأجور، وتحديد إيجار المساكن، ومجانية التعليم إلا أنها اتهمت من المعارضة الدينية فى الداخل والخارج بالشيوعية والإلحاد والمادية والتبعية للاتحاد السوفيتى. تنكر وجود الأديان، ولا تؤمن بالله، وتدعو إلى الصراع بين الطبقات. مما اضطر النخب الحاكمة أمام هذه الاتهامات إلى الدفاع عن نفسها باستخدام ثقافات الناس فى الجدل الدائر بين النظم التقدمية والنظم الرجعية بأنها اشتراكية تؤمن بالله والسلام الاجتماعى، وتنكر العنف والصراع بين الطبقات.

وظهرت أدبيات الاستهلاك المحلى للدفاع عن سياسات التنمية وتأكيد الخصوصية الثقافية فى أدبيات الاشتراكية العربية أو الاشتراكية الإسلامية تفسح أجهزة الإعلام لها مكاناً بارزاً فى عصر التجربة الاشتراكية. فما يحدث فى مصر وفى الشام والعراق واليمن والجزائر تطبيق عربى للاشتراكية وليس الاشتراكية العلمية، حفاظاً على خصوصيات الثقافة، وإذا كانت الاشتراكية واحدة، وهى الاشتراكية

العلمية أو الماركسية فإن ما يحدث فى العالم العربى هو التطبيق العربى للاشتراكية طبقاً لظروف كل قطر عربى. ثم تنتهى وتموت فى قلوب رجالها وبأقلام محرريها وفى أجهزة الإعلام بمجرد التحول من التجربة الاشتراكية إلى التجربة الرأسمالية. مما يسبب مناعة عند الناس ضد مصداقية الخطاب السياسى فجعلها تتحول إلى الخطاب الإسلامى الذى ينبع من قلوب معتنقيه ومن قاع الثقافة الموروثة.

سادسا: المعوقات الأيديولوجية فى الثقافة التقليدية.

نظراً لعدم ارتباط أيديولوجيات التنمية بالتراث العربى الإسلامى وارتباطها بالمذاهب السياسية والاقتصادية الغربية واستعمال التراث العربى الإسلامى كتبرير لها ليبرالية أم اشتراكية أم رأسمالية ظلت الثقافة الدينية كما هى تقليدية محافظة كما ورثها الناس منذ ألف عام. منذ قضاء الغزالى على العلوم العقلية لحساب التصوف، ونقده فرق المعارضة، الشيعة والخوارج والمعتزلة لحساب الدولة، دولة نظام الملك فى بغداد. ووضع حد للتعددية السياسية لحساب المذهب الواحد فى العقيدة، الأشعرية، والمذهب الواحد فى الشريعة الشافعية.

ومن سمات هذه المحافظة التى تحولت إلى التيار الرئيسى فى الفكر الدينى إبان الحكم العثمانى وحتى فجر النهضة العربية منذ القرن الماضى التركيز على أهمية العقائد والشعائر والحدود والمؤسسات والغيبيات. تحولت العقائد من كونها وسائل لتحقيق غايات إلى حقائق بذاتها مستقلة عن العالم. "الله واحد" مجرد قضية عددية لا مردود لها فى حياة الفرد والجماعة ومسار التاريخ، مجرد تمتمة بالشفتين لا تؤثر فى حياة الشعور، ولا تعكس التوحيد فى وحدة القول والعمل، الفكر والوجدان، الداخل والخارج كى يصبح توحيد الشخصية أو توحيد المجتمع بلا طبقات اجتماعية أو توحيد الأجناس، والأقوام والشعوب بلا تفرقة عنصرية، وأصبحت العقائد بديلاً عن العلم تعطى تفسيراً لكل شىء، وحوت كل شىء. كما انغلقت على نفسها وتكلست وتحولت إلى غطاء للجهل وتستر عليه.

وتقلص العمل فى أداء الشعائر، وهزل العمل الصالح، وانزوى العمل المنتج، وتحول العمل العام إلى مجرد حركات وطقوس، مجرد أداء للواجب الشكلى بلا مضمون، وغالباً ما يصبح غطاءً وستاراً لأعمال أخرى منافية للشريعة مثل الاستغلال والغش والتحايل والتهرب من الضرائب واستيلاء على الأموال كما حدث فى شركات توظيف الأموال أخيراً فى مصر.

وأصبحت الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية أداة للردع والتخويف دون معرفة لعلل الأحكام. فمن سرق عن جوع أو بطالة أو لأن السرقة أصبحت سلوكاً اجتماعياً عاماً أو لأنه سرق القليل فى مجتمع يسرق الكثير فلا يطبق الحد. فالحدود نتائج لا مقدمات، وواجبات بعد حقوق. فلا توضع العربة أمام الحصان.

ومن مظاهر المحافظة أيضاً تغليب عقيدة القضاء والقدر على حرية الأفعال، وتحول القضاء والقدر إلى استسلام وسلبية واستكانة مما دفع الكواكبى (ت ١٩٠٢) إلى كتابة "أم القرى" لمعرفة أسباب الفتور فى الأمة الإسلامية ولامبالاة الناس وغياب حماسهم. وقد دفع ذلك أيضاً محمد إقبال (ت ١٩٣٨) إلى صياغة فلسفة فى الحياة تقوم على الإبداع والانطلاق والتغيير والتجديد والإحساس بالرسالة والأمانة. وكان الأفغانى (ت ١٨٩٧) رائد الحركة الإصلاحية الحديث قد عالج القضية فى رسالة "القضاء والقدر"، ناقداً سوء تأويله ومقدماً تأويلاً جديداً، يبعث على الحركة والنشاط ويدفع إلى الإقدام. فإذا كان لكل أجل كتاب فلماذا لا يستشهد الشهيد، ويقبل على الموت، مستشهداً بقول الشاعر:

وإذا كان من الموت بد ∴ فمن العجز أن تكون جبانا

وإذا كان الأشعرى قد قال بالكسب، إن الإنسان يكسب أفعاله المشروطة بقدرة الله الذى يخلق له الاستطاعة ساعة الفعل، لا قبلها ولا بعدها، فقد تحول الكسب بعد ذلك إلى عقيدة القضاء والقدر الأولى عند الجهمية. وبعدت عن خلق الأفعال وحرية الاختيار عند المعتزلة. وأصبحت الآجال والأرزاق والأسعار كلها من

الله. فالله هو الذى يحدد الآجال. وكل إنسان ميت بأجله. وبالتالى قل الاهتمام بعلل الموت من الأمراض المستعصية وحوادث الطرق حيث تقع المسئولية على البشر. وجعلت تحديد الأسعار من الله. وكأن الله ينزل الأسواق، وليست قوانين العرض والطلب، والمضاربات والمزايدات، والاحتكارات ومظاهر الاستغلال. والصنعة والتسويق. وجعلت الأرزاق أيضاً من الله وليست من سياسات الأجور ومقدار النشاط والمشاركة فى الأرباح، وكل ما أتى الإنسان فهو رزق بصرف النظر عما إذا كان حلالاً أم حراماً. وجعل الفقر والغنى من الله. فكل مولود يولد ويكتب معه رزقه، ويساء تأويل ﴿وما من دابة إلا وعلى الله رزقها﴾. و"السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"(١).

وقد تحولت عقيدة القضاء والقدر إلى ثقافة شعبية تجلت فى الأمثال العامية وكأنه لا توجد علاقة بين الفعل ونتائجه، بين العلة والمعلول. فالإنسان يعتمد على بركة الله دون فعل، وينتظر الفرج دون فعل، وحتى ولو وقع حريق فالله مطفئه. فلا هرب من قضاء الله. كل شىء قدر من قبل ولا يغنى حذر من قدر. ونتيجة لذلك لا أمل فى الحراك الاجتماعى مادام كل شىء مقدرا سلفا. الفقير فقير والغنى غنى، والمظلوم مظلوم، والظالم ظالم، وكل رزق مقسوم، وكل حظ بخت، ورب صدفة خير من ألف ميعاد. والحقيقة أن العاجز فى التدبير هو الذى يحيل على المقادير، والقادر على الفعل لا يلجأ إلى القدر. فالقدر تبرير للعجز، والقضاء غطاء للكسل.

وورثت الثقافة الشعبية من التراث العربى الإسلامى القديم التصور الهرمى للعالم الذى أفرزه الفلاسفة، خاصة الفارابى، وهو من آثار نظرية الفيض فى الثقافة القديمة ظانين أنه أفضل تصور يعبر عن الإيمان بالله الفياض وصلته بالعالم. وهو تصور يرضى الإحساس الدينى العام بالفرق بين الأعلى والأدنى، بين الأشرف والأخس، بين الأكمل والأنقص. تستغله السلطة كى تتوحد مع الأعلى للسيطرة على الأدنى، وتتربع على القمة لاحتواء القاعدة، ويرضى أشواق الناس وإحساسهم

(١) "من العقيدة إلى الثورة" جـ٣ العدل ص٣٣٩-٣٧٠.

بالرضا والاستراحة فى قاعدة الهرم متعبدة القمة ومعظمة إياها. تعرض ضنكها بالتأمل فى عظمته ورفعته إلى حد التقديس ثم التأليه.

وقد انعكس هذا التصور الهرمى على المجتمع الطبقى: والطبقات أبدية لا يمكن تحريكها لا إلى أعلى ولا إلى أسفل، فالغنى يظل غنيا، والفقير يظل فقيرا، والقوى يبقى قويا، والضعيف يبقى ضعيفا. والناس درجات، وكل فرد يعرف درجته ويعيش فيها سعيدا، لا ينظر إلى أعلى صعودا بل ينظر إلى أسفل حتى يرضى. ولا سبيل إلى الحركة بين الطبقات إلا بالواسطة والهدايا والمنافع المتبادلة.

وامتد هذا التصور الهرمى للعالم ليشمل كل جوانب الحياة: الله والكون، النفس والبدن، العمل والنظر، الرئيس والمدينة، فالبنية واحدة، الأعلى يسيطر على الأدنى، والأدنى يطيع الأعلى. والخطورة سيادة هذه البنية على النظام الاجتماعى والسياسى. ففى القمة يوجد الأمير. وتحته تتناقص الدرجات تباعاً حتى الوصول إلى القاعدة، من الوزراء والعلماء والقضاة والقواد وكبار رجال الدولة حتى العمال والفلاحين والصيادين. ولو خرج جزء من القاعدة على القمة فإنه يستحسن بتره حتى يبقى النظام، بتر العضو حتى يبرأ الجسد كله. فلا معارضة فى المدينة. والكل ميسر لما خلق له. ولا تغير اجتماعى فى النظام. فالانسجام أبقى من التنافر، والتآلف أخلد من الصراع[١].

وقد ظهرت كثير من الأمثال العامية للإبقاء على الوضع الاجتماعى والثبات الاجتماعى (الفقير يظل فقيرا، والغنى يبقى غنيا)، تؤيد الفقر والقناعة والفلس والشبع والعرى، وتدين الرقى الاجتماعى، وتبين أنه لا فائدة من التغير الاجتماعى. فالفلاح لا يفلح، والأوضاع أبدية لا تتغير، والمتعوس يظل متعوسا، ولا مساواة بين الناس إلا فى الموت[٢].

---

(١) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة (بدون تاريخ).

(٢) وذلك مثل: الفقر حشمة والعز بهدلة، القناعة مال وبضاعة، المفلس فى أمان الله، المفلس يغلب الشيطان، من كرهه ربه سلط عليه بطنه، من طلب الزيادة وقع فى النقصان، المركب اللى تودى أحسن من اللى تجيب، ربنا ريح العريان من غسيل الصابون، ربك رب العطا يدى البرد على قد الغطا. وأمثلة الثبات الاجتماعى مثل: عمر الفلاح إن فلح، من يومك يا خاله وأنت على دى الحالة، ربنا ما يقطع بك يا متعوس، يروح البرد وييجى الناموس، ربنا ما سوانا إلا بالموت.

وهذا هو السبب الثقافى لسيادة نظم التسلط والفرد الواحد، نظراً لقمة الهرم وسيادة البيروقراطية فى جهاز الدولة، ونظراً للتدرج من القمة إلى القاعدة، وسيطرة الأعلى على الأدنى. وهو السبب الذى يمنع كل أحزاب المعارضة العلمانية من التأثير فى الجماهير ذات الثقافة المحافظة. وهو السبب فى خوف الأنظمة السياسية المحافظة، التى تجد دعامتها فى الثقافة الشعبية المحافظة التى يروجها رجال الدين فى الإعلام، وتفضيلها على الثقافة الدينية التحررية التى تدافع عن نفسها بنفس السلاح الذى يستعمل ضدها كأداة للقهر والسيطرة. وهذا ما أكدته بعض الأمثال العامية فى التوحيد بين الله والحاكم. فكلاهما سلطة. ولا فرق بين عبادة الله والخوف من السلطان، وكلاهما يجب له السمع والطاعة، وكلاهما كامل، له صفات الكمال ومنزه عن صفات النقص، وكلاهما يعد ويتوعد، يثيب ويعاقب. مثال ذلك: "أرقص للقرد فى دولته"، فالناس على دين ملوكهم، يصبح الإنسان عبدا للسلطان إذا زاد رزقه وغمره بالمناصب والثروة، "من زادك زيده واجعل أولادك عبيده".

وقد حاولت الثقافة الدينية المحافظة وممثليها من العلماء العاملين بالسعودية الاعتماد على هذه الثقافة الموروثة للحد من النزعة الاجتماعية فى مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى باسم العداء للاشتراكية المادية والشيوعية الملحدة معتمدين كالعادة على انتقاء النصوص المؤيدة لموقفهم وإساءة تأويلها لصالحهم واستبعاد النصوص المعارضة وإساءة تأويلها لصالحهم كذلك. فالملكية العامة للأموال خاصة الأرض ادعاء شيوعى. فقد وضع الله الأرض للأنام ومن ثم لا تملكها إلا الحكومة. يورثها الله لمن يشاء من عباده الصالحين وليس لعامة الناس. يسيئون تأويل النصوص المؤيدة للملكية العامة. فمثلاً يعنى حديث "من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه" على أنه مجرد تشجيع وليس قاعدة فى الملكية العامة ويستثنى من حديث "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". كما يساء تأويل حديث "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث" بأن ذلك من خصائص النبوة وليس قاعدة تبنى عليها الملكية العامة. وقد رد أبو الأعلى المودودى على حجج القرآن فى الملكية العامة. وفهم آية ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾

تحت مظلة الميراث الذى يسمح بتركيز الأموال فى الأسرة الواحدة. وهى كلها مواقف رأسمالية مسبقة(1).

وينتهى الفكر الدينى المحافظ على يد ممثليه من العلماء إلى أن ملكية الأموال والأرض فى الإسلام ليست مشتركة. والمبادئ الإسلامية تحقق أهدافاً اجتماعية أوسع مما تنادى به الشيوعية. ولا يدل القرآن والحديث على أن ملكية الأرض ملكية مشتركة. والغرض الذى يريد الشيوعيون الوصول إليه بتطبيق النظرية الشيوعية فى الملكية المشتركة للأموال ومنها الأرض يمكن تحقيقه بالتفسير الصحيح لآيات القرآن والمبادئ العامة للإسلام. ولا فرق بين تحديد الملكية والتأميم فى أن كليهما قيد على الملكية. وهو معارض للقرآن والحديث ولأفعال السلف مثل ﴿وإن آتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئا﴾. ويكفى لتحقيق مبادئ الإسلام الزكاة والتكافل الاجتماعى. لم يضع الإسلام حداً على نوع من أنواع الملكية من حيث الكم. وجعل الملكية الفردية للأرض الصورة الفطرية الصحيحة. ومن ثم فإن تحديد الملكية تعصب يحرمه الإسلام أو تحجير ما أنزل الله به من سلطان. ولم يحدث فى الإسلام أن أخذ مال الغنى وأعطى للفقير بغير رضاه.

وبسبب هذه الثقافة الدينية المحافظة الموروثة سادت أحادية الطرف، والاتجاه الواحد، من أعلى إلى أدنى، دون حركة مقابلة من أدنى إلى أعلى. وساد الرأى الواحد، وضاعت التعددية، وغاب التقابل بين الرأى والرأى الآخر. فعم التقليد والتبعية، وساد الخوف على الأقلية، وعم النفاق. ولم يعد حق الاختلاف وشرعيته موجوداً. وأكد على ذلك حديث الفرقة الناجية الذى يجعل الحق من جانب واحد والباطل ما عداه. الناجية فرقة واحدة، وكل ما دونها هالك. وهو ما يخالف روح الإسلام، أن لكل مجتهد نصيب، وأن الأمة لا تجتمع على الضلالة، وأن الكل راد ومردود عليه.

---

(1) د. محمد عبد الجواد محمد: ملكية الأرض فى الإسلام ص١٩٩-٢٦٨. وأيضاً مقالنا "الإسلام على الطريقة الرأسمالية" فى الدين والثورة فى مصر جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص٤٥-٦٨.

لقد انتهت التعددية فى القرن الخامس الهجرى عندما ظن الغزالى أن التعددية وقوع فى نسبية المعرفة والتى تؤدى إلى الشك ثم إلى إنكار الحقائق. واختار الأشعرية فى العقائد، والشافعية فى الفقه، أعطى الأشعرية كأيديولوجية للقوة للسلطان، وأعطى التصوف كأيديولوجية للطاعة للعامة. وكفر المعارضين وأخرجهم من إجماع الأمة. وهو أول من استعمل حديث الفرقة الناجية تدعيماً للدولة، وتكفيراً لخصوصها، وجعله فى أصول العقائد، كملحق فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" بعنوان "فيما يجب تكفيره من الفرق"[(١)].

وقد سيطرت هذه الثقافة الآن على النظم السياسية الممثلة فى حكم الفرد المطلق ونظام الحزب الواحد، وضعف المعارضة، تجريحاً ثم تجريماً. فتشتت القوى الاجتماعية والسياسية، وتبعثرت وانعزلت. وأصبح الحاكم وحيداً، يبحث عن أحلاف له فى الخارج بعد أن فقد شعبيته فى الداخل. وأصبح النظام السياسى وحيداً بعد أن انعزلت عنه جماهيره. يعتمد على الجيش والشرطة ضد الجماعات السرية التى عادة ما تتهم بالتخطيط لتدبير انقلاب فى نظام الحكم فى المستقبل القريب أو البعيد.

وقد ورثت الثقافة الشعبية مفهوماً سلبياً للطبيعة. فقد أتت من عدم، وتنتهى إلى عدم. ليس لها قوامها من ذاتها. هى طبيعة حادثة بتعبير المتكلمين القدماء. يجوز أن يكون كل شىء فيها على خلاف ما هو عليه. وأنكر الأشاعرة وفى مقدمتهم الغزالى قانون السببية بأن الله هو الفاعل الحق وغيره فاعل بالمجاز. فهو سبب الاحتراق وليس النار. الطبيعة متلقية وليست فاعلة، فانية وليست باقية، لا قوام لها من ذاتها. فكيف تكون فيها تنمية مستدامة ولا دوام إلا لله؟ كيف يدوم شىء فى الطبيعة وكل شىء معلق بأمره ومشروط بمشيئته؟ كما يُساء تأويل آية ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ فى الثقافة الشعبية استقر عبر تراث السلطة.

---

(١) الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، صبيح، القاهرة (٩) ص١٢٣-١٢٩.

الطبيعة ما هى إلا مرآة تعكس ما بعد الطبيعة، وأداة لاكتشاف الوجود الإلهى. فالحادث يحيل إلى القديم، والممكن ينتهى إلى الواجب، والطبيعيات مقدمة للإلهيات أو هى إلهيات مقلوبة إلى أسفل كما أن الإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الطبيعة ما هى إلا دليل على مدلول، آية على صانع، وسيلة لغاية، أداة لتحقيق شىء وليس موضوعاً يتحقق. كل شىء يأتيها من الخارج، الوجود والقانون والفاعلية والأثر. ولا فرق فى الوجدان الشعبى بين أن يأتى من الله أو من الساحر أو من القاهر أو من المستعمر مادام المصدر واحداً.

أصبحت الطبيعة فى الوجدان الشعبى معادلة للمادة التى ينبغى التطهر منها والزهد فيها. وسادت ثنائيات المادة والصورة، البدن والنفس، المتحرك والثابت، الكم والكيف، الدنيا والآخرة، تجعل السلب فى طرف الدنيا، والإيجاب فى طرف الآخرة. فأدار الناس ظهورهم إلى الدنيا واستقبلوا الآخرة قبل الأوان، فغلب التصوف على الثقافة الشعبية. وأوحت للناس أن الإنسان ما هو إلا عابر سبيل على راحلة فى هذه الدنيا، وازدهرت مواويل مسافر، راحل، غريب الدار حتى سقط العالم وتسرب إلى أيدى الغرباء(١).

وقد رويت أحاديث ضعيفة تغذى هذه الثقافة السلبية تجاه التنمية، ظاهرها النهى عن الزراعة مثل "لا تتخذوا الضيعة فترغبوا فى الدنيا". ولو كان صحيحاً لكان معناه عدم الارتكان إلى الدنيا وترك الجهاد والخوف على المال. وهو ما دفع عمر إلى جعل أرض السواد ملكية عامة دون تمليكها للفاتحين حتى لا يتخلفوا عن الجهاد. وهو نفس المعنى المقصود من حديث "جعل رزق هذه الأمة فى سنابك خيلها وأزجة رماحها ما لم يزرعوا. فإن زرعوا كانوا من الناس" حرصاً على الجهاد، ويمكن الجمع بين الاثنين فى المزارع الجماعية للجنود، قرى فى السلم وثغور فى الحرب(٢). ويروى أيضاً أن الرسول لما رأى محراثاً قال "ما دخل هذا بيت قوم إلا

(1) "Ideology and Development", "Mysticism and Development". Islam in the Modern World, Vo;. I. pp. 11-57.

(٢) د. محمد عبد الجواد: ملكية الأرض فى الإسلام، ص٤٣-٤٦.

زالوا". وهو حديث ضعيف بكل مقاييس العقل والنقل. فالقرآن يمدح داوود لأنه استطاع تطويع الحديد ﴿وألنا له زبر الحديد﴾، ويثنى على الحديد ومنافعه ﴿فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾.

وغابت مفاهيم التنمية والتغير والتقدم والتاريخ نظراً لسيادة التصور الرأسى للعالم، وتحديد علاقة الأطراف بين الأعلى والأدنى. فالتقدم ارتفاع واستعلاء وصعود، والتأخر انهيار ونزول إما زهداً فى العالم وترفعاً عليه أو إقبالاً عليه ونهلاً منه. ولا ينشأ التقدم إلا فى ثقافة تقوم على تصور أفقى للعالم. تجعل العلاقة بين الأطراف بين الأمام والخلف وليس بين الأعلى والأدنى. وتتأسس فى الوعى التاريخى، وتضع الوعى فى حركة الزمان والتاريخ. وقد قامت أيديولوجيات التنمية فى الغرب أساساً على مفهوم التقدم وعلى فلسفة التطور والتنمية والتغيير Developmentalism. ثم انتقلت إلى مجتمعات تخلو من هذه المفاهيم بوضوح. فسهل حصارها وعزلها ثم تهميشها وإزاحتها.

وفى نفس الوقت أصبحت الأيديولوجيات السياسية الوافدة فى الذهن الشعبى أقرب إلى الدعاية إلى النخبة السياسية منها إلى معتقدات فى الثقافة الشعبية. تروج لها أجهزة الإعلام وأدبيات وزارة الثقافة ومصالح الحكومة والعلاقات العامة. والشعوب بطبيعتها قد حصنت ضد الدعاية نظراً لأنها تعلم أنها لا تقول الحقيقة. فالهزيمة العسكرية فى الخطاب الإعلامى نصر معنوى للإرادة. والجوع الجسدى شبع روحى. وغلاء الأسعار إصلاح اقتصادى. والأزمة السياسية فرج قريب. وارتبط الناس بالإذاعات والصحف الأجنبية تستقى منها الأخبار، وتعرف منها ما يدور فى مجتمعاتها. فالوعى الحقيقى قادر على إزاحة الوعى الزائف. وتنفذ الشائعات بين الخطاب الدعائى الرسمى المزيف والخطاب الخارجى الأجنبى الحقيقى. فتصبح الشائعة حقيقة، والحقيقة شائعة. وتتحول الثقافة إلى دعاية، والإعلام إلى إعلان. ولا يعود هناك فرق بين الثقافة والإعلام، بين كليات الجامعة وأجهزة الإعلام، بين وزارة الثقافة ووزارة الإعلام.

ويردد الشباب الشعارات، وتملأ الشوارع كالطبل الأجوف: العمل حق، العمل شرف، العمل واجب، العمل حياة، الاشتراكية كفاية وعدل، الاتحاد والنظام والعمل، الحرية والاشتراكية والوحدة. وبين الشعار والواقع مسافة كبيرة. وفى ثقافة تقوم على القدوة والأسوة والسنة والنموذج بأن للناس اختلاف القول عن العمل عند النخبة السياسية. وظهر المليونير الاشتراكى، والباشا الماركسى، والدكتاتور الليبرالى. فالاشتراكية "للناس اللى فوق"، والقومية سلوك القطرى، والليبرالية خطاب المتسلط. ومما ساعد الناس على إعطاء ظهورهم لعمليات التنمية هذا الإحساس بالتناقض بين الأقوال والأفعال عند النخب الحاكمة خاصة وأن الأمثال العامية مليئة بالتهكم على ذلك مثل "اسمع كلامك يعجبنى أشوف أعمالك استعجب". وهو ما عبر عنه أيضاً المصلحون بقولهم "ما أكثر القوام وأقل العمل"(١).

غاب إذن إعادة بناء الموروث الثقافى بحيث يكون سنداً لأيديولوجيات التنمية التى ظلت وافدة على السطح والثقافة الموروثة تسرى فى الأعماق قابعة فيها ومترصدة بالوافد لإزاحته واستبعاده بعد حصاره وعزله. فلما انهارت تجارب التنمية سواء فى التجربة الاشتراكية فى الستينيات أو فى التجربة الرأسمالية منذ السبعينيات وحتى الآن برزت المحافظة الدينية التقليدية تعرض نفسها كبديل عن البديلين المنهارين. فظهرت شعارات: "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل". وبدلاً من النخب الحاكمة التى لم يتغير رجالها فى كلتا الحالتين ظهر شعار "الحاكمية لله". ولما كان الثأر قائماً بين أيديولوجيات التنمية، الاشتراكية والرأسمالية، وبين الثقافة الموروثة بعد أن أزاحت أيديولوجيات التنمية مناونها عن السلطة بدأ الصراع الدموى بين الاثنين كما هو الحال فى الجزائر ومصر(٢).

---

(١) جمال الدين الأفغانى: العروة الوثقى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٤.

(٢) "الحاكمية تتحدى"، "هموم الفكر والوطن" جـ١ التراث والعصر والحداثة، ص٤٢٩-٤٥٠.

سابعا: المقومات التراثية لأيديولوجيات التنمية.

بالرغم من أن مفاهيم العلم والعمل لفظاً ومضموناً، والتكافل الاجتماعي مضموناً تدخل ضمن العناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية إلا أنها مغلقة ومطوية فى الثقافة التقليدية التى تمنعها من الفاعلية والأثر. لذلك يمكن تحريرها منها وإدخالها فى ثقافة عربية إسلامية أكثر تحرراً حتى يمكن أن تظهر فاعليتها مع مجموعة أخرى من المفاهيم المكونة لأيديولوجيات التنمية يمكن أن تصبح مع مزيد من الإحكام النظرى والعملى أيديولوجية عربية إسلامية متكاملة للتنمية تملأ الفراغ الناشئ بين الثقافة التقليدية الموروثة والأيديولوجيات الغربية للتنمية.

فإذا كانت أيديولوجيات التنمية تقوم على مفهوم التقدم، ونظراً لغياب هذا المفهوم بالمعنى الدقيق وعدم حضوره حضوراً مباشراً إلا أنه يمكن البحث عن جذوره وعن عناصر مكونه له ولو بطريقة مباشرة فى الموروث الثقافى. فإذا كان الوحى نزل على مراحل، وساهم فى تطور الوعى الإنسانى وتحريره من أسر الطبيعة وتحكم البشر، مرحلة مرحلة، فإن غاية الوحى هو التقدم، تقدم الوعى، قبل تنمية الموارد الطبيعية. وإذا كانت المرحلة الأخيرة أيضاً تضمنت التدرج فى التشريع كما هو معروف فى الناسخ والمنسوخ، من الأخف إلى الأثقل، أو من الأثقل إلى الأخف فإن الوحى يكون قد أخذ التطور فى الاعتبار. وهذه هى الحكمة من نزول الوحى منجماً ومفرقاً كى يقرؤه الناس على مهل لتدبر أحكامه وصلتها بالزمان، ولتثبيت الفؤاد، وبلورة الوعى بالتاريخ[1]. بل إن الوحى يضع سنناً للكون، وقانوناً لقيام المجتمعات وانهيارها وتقدم التاريخ العام، ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ من أجل أن يعى الإنسان قانون التاريخ ويسير على هداه. وتلك هى الغاية من قصص الأنبياء التى بالرغم من تواليها الزمانى تخضع لبنية واحدة، النهضة والسقوط بسبب ترك التوحيد العملى، والخوف من الحكام أو نفاقهم، والركون إلى الدنيا، وضياع القضية، فالتاريخ مسرح كبير عبر الزمان تدور فيه أفعال البشر.

(١) "هل غاب مفهوم التقدم فى تراثنا القديم؟"، "هموم الفكر والوطن" جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة ١٩٩٧، ص٤٠٣-٤١٢.

هذا التقدم مرهون بصراع اجتماعي. فالتقدم معركة سياسية، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض﴾. والحراك الاجتماعي شرط الصلاح، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لهدمت صوامع وبيع﴾. فالصراع الاجتماعي وسيلة لتحقيق الخير ودفع الشر. بل إن لفظي التقدم والتأخر لفظان قرآنيان ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ من أجل المنافسة فى الخير ﴿فالسابقون السابقون﴾.

بل إن التاريخ كله تقدم، من الخلق حتى البعث، من الماضى إلى المستقبل. والإنسان فى الحاضر بالإيمان والعمل، بالفرد والجماعة، هو القادر على هذا التحول. فهو نقطة ارتكاز الوعي التاريخي من الماضى إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. والأمل فى حياة بعد الموت، جزءا على العمل الصالح يعطى تفاؤلاً بالمستقبل، والتفاؤل أحد مكونات التقدم، وهو أساس الوعي الديني ﴿ولا تيأسوا من روح الله فإنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾، ﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾.

وإذا كانت أيديولوجية التنمية تقوم على العقلانية والترشيد كأحد مظاهر العلم فى الطبيعة من أجل السيطرة عليها فإنه يمكن الاعتماد على هذا التيار فى التراث القديم كما بدا عند المعتزلة وابن رشد. وقد يساعد الاعتماد على العقل عملية التنمية فى الاعتماد على المعقول دون المنقول سواء كان من القدماء أو المحدثين، من الموروث أو الوافد. ويتجلى العقل عند ابن رشد فى البرهان. فالحكمة هو النظر فى الأشياء كما تقتضيه طبيعة البرهان. والقول البرهانى هو القول العلمي الذى يتجاوز القول الجدلى كما هو الحال فى نظريات التنمية وتضاربها بين اشتراكية ورأسمالية. كما يتجاوز القول الخطابى مثل الخطاب السياسى للجماهير والذى يعد فى المستقبل أكثر مما يحقق فى الحاضر. كما أن النظر واجب بالشرع. بل هو أول الواجبات.

كما وضع القدماء أصول علم الفقه بأكمله من أجل البحث عن العلل المؤثرة فى الأفعال الإنسانية، وهى التى يتحقق فيها العلم والعمل، العلم عن طريق القياس

الفقهى الذى يجمع بين استنباط العلة من الأصل واستقرائها فى الفرع، والتمييز بين أنواع العلل، أقواها، وهى العلة المؤثرة، وأضعفها وهى العلة المناسبة أو العلة الملائمة. فبالإضافة إلى صيغ الأمر والنهى، "افعل" أو "لا تفعل" هناك المكونات المادية للفعل بما فى ذلك الدوافع والغايات والإمكانيات.

ويجتمع العلم والعمل معاً فى مفهوم التسخير، وهو مفهوم قرآنى، تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، وجعلها ميداناً لفعله ونشاطه عن طريق البحث عن عللها والسيطرة عليها والتحكم فيها لإعمار الأرض. فقد وضع كل شىء لصالح الإنسان على نحو مبدئى من أجل إفساح المجال لتحقيق رسالة الإنسان فى الطبيعة وعلى الأرض هادفاً إلى السماء. وقد ورد لفظ "سخر" فى القرآن (٢٢ مرة) بمعنى تسخير الله الطبيعة لصالح الإنسان، تسخير الشمس والقمر والنجوم والسحاب، والليل والنهار، وما فى السموات من طير وما فى الأرض من أنهار وبحار وفلك وجبال، بل وتسخير بدن الإنسان له[١].

والإنسان سيد الكون، خُلق كل شىء لأجله. كُرّم فى البر والبحر ﴿ولقد كرمنا بنى آدم وحملناهم فى البر والبحر﴾، وجعل الله خليفة له فى الأرض، ﴿يا آدم جعلناك فى الأرض خليفة﴾، ﴿وجعلناكم خلائف فى الأرض﴾. والإنسان صاحب رسالة ومحقق أمانة أخذها على عاتقه بحرية تامة. لذلك كان أعظم من السماوات والأرض والجبال التى أبين يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان. رسالته إعمار الأرض ﴿هو الذى أنشأكم فى الأرض واستعمركم فيها﴾، ينحت فى الجبال بيوتاً، ويأخذ من الإظعان خيماً، والخيل والبغال والحمير للركوب. لذلك جاءت الدعوة إلى العمل ﴿وقل اعملوا﴾، ﴿قال يا قوم اعملوا على مكانتكم إنى عامل﴾. وهى نفس الدعوى إلى الكدح والعمل فى الأرض والنضال فيها، ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾.

---

(١) انظر دراستنا:
Human Subservience of Nature, Islam in the Modern World, Vol. I, Religion, Ideology and Development, PP. 267-335.

والأرض فى القرآن الكريم هى الأرض الخضراء التى ينزل عليها الماء فتهتز وتربو وتنبت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء، الهشيم الذى تذروه الرياح. وهى الأرض المملوءة بالنبات والحيوان والطعام والشراب وكل مقومات الحياة للإنسان، وبها من المعادن للزينة والصناعة. ولكنها فى نفس الوقت للسعى والكد والكدح، وللسكن والمستقر. هى فراش للإنسان وبساط له يمشى فى مناكبها. لا يتثاقل فيها ولا يخلد لها، بل يسعى ويتجاوز. فهو خليفة فيها. لا يعلو ولا يستكبر بل يجاهد لتحقيق الرسالة. فهو ليس فيها عبثاً. يصلح فيها ولا يفسد، يهاجر منها ولا يعود حتى يتمكن فيها ويرثها العباد المتقون.

وهى نفس المعانى التى فى السنة. إذ شجع الرسول على زراعة الأرض البور "من أحيا أرضاً ميتة فله رضيتها وليس لعرق ظالم حق". ولما كانت الأرض فى حاجة إلى مياه تحييها فإن "من احتقر بئراً فله حريمها أربعون ذراعاً". ومن زرع زرعاً أو غرس غرساً فأكل منه إنسان أو سبع أو طائر فهو له صدقة الطعام. فى الأرض والسماء والبحر والأنهار، حبوب وأسماك ولحم طرى. فالأرض خيرة جوادة والإنسان يقابل الخير بالخير، فلاحتها وريها وزراعتها وعمارها وإصلاحها[1].

بل ويذكر القرآن الحديد والمعادن. فالحديد ﴿فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾ فى الحرب والسلم. كما استطاع داوود إذابته ﴿وألنا له الحديد﴾. واستعمله الإسكندر أيضاً، وأذاب تراب الحديد ﴿آتونى زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله ناراً قال آتونى أفرغ عليه قطرا﴾. والنحاس المحمى بالنار أيضاً وسيلة للعذاب ﴿يرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران﴾.

وفى نفس الوقت تزدهر صورة التجارة فى القرآن بالرغم مما يعاب فى التراث الفقهى القديم وعند ابن خلدون على أخلاق التجار. بل إن صورة التجارة الرابحة استعملت لضرب المثل بالعلاقة بين الدنيا والآخرة. فقد ورد لفظ "تجارة" فى

---

(١) انظر دراستنا: "الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم"، هموم الفكر والوطن، جـ١ ص٥٧-٩٨. وأيضاً:
The Greenry between Islamic Tradition and the Necessities of Life in Egypt Today, Islam in the Modern World, Vol. I, P.355-65.

القرآن (٩ مرات) بمعنى إيجابى، وهى التجارة الحضارة عن تراض دون أن تلهى عن ذكر الله أو تبور. ليس القصد منها الربح بل توفير الخدمات العامة. لذلك لم يذكر لفظ "ربح" فى القرآن إلا مرة واحدة وبمعنى سلبى وهو عدم الربح ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم﴾. فى حين ورد لفظ "كسب" (٦٧ مرة) وتعنى كسب الأفعال بناء على المسئولية الفردية والجماعية وليس كسب المال.

ويساند هذا التصور العام للعمل فى الأرض والزراعة والصناعة والتجارة كقطاعات للتنمية نظام سياسى يقوم على النصيحة لأولى الأمر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهى الرقابة الرسمية والشعبية على مظاهر النشاط الاقتصادى. كما تستطيع الشورى وعدم التفرد بالرأى وإسناد الأمر لأهله المساهمة فى المشاركة الشعبية فى التنمية والتقليل من مخاطر الانفراد بالرأى وإصدار القرار من غير ذوى الخبرة، وكما هو معروف من الآيات القرآنية الشهيرة عن الشورى مثل ﴿وشاورهم فى الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، وكقول الرسول "أشيروا علىّ أيها الناس".

إن مفاهيم العلم والعمل والتكافل الاجتماعى مفاهيم تراثية، منقولة من القدماء دون توظيفها فى تجارب التنمية المعاصرة التى يغلب عليها المفاهيم الوافدة الموازية. ويظل الفكر العربى المعاصر حائراً بين المصدرين المتصارعين، وقد تكون المعانى واحدة. إنما الصراع فى حقيقته صراع على السلطة السياسية من أجل الحكم المطلق سواء من هذا الفرق أو من ذلك الفريق. وهنا تبرز أهمية الحوار الوطنى من أجل توحيد الخطابين فى الفكر العربى المعاصر، الإسلامى القديم والعلمانى المعاصر، من أجل صياغة خطاب وطنى واحد لبرنامج تنموى وطنى موحد بصرف النظر عن الأطر النظرية. فقد تكون هذه الأطر متعددة نظراً ولكنها متفقة عملاً على خطة تنموية واحدة. ففى العمل يتوحد النظر، وفى التكافل الاجتماعى تظهر وحدة الأمة، بصرف النظر عن تعدديتها النظرية.

فقــه النســاء

صورة المرأة فى الفقه القديم

١ـ الصـورة والمـادة.

يعنى "فقه النساء" صورة المرأة فى الفقه القديم كما هى عليه دون زيادة أو نقصان، دون نقد أو دفاع. فإن كانت صورة سلبية، المرأة العضوية فى العبادات والمعاملات، فإنها مسئولية الفقهاء المحدثين تغيير هذه الصورة إلى صورة أخرى مثل المرأة العالمة، والمرأة العاملة، والمرأة المواطنة، والمرأة المجاهدة، والمرأة رئيسة الدولة، وهى مسائل تعرضها جمعيات حقوق المرأة اليوم. وإذا كان بعض النساء يعترضن على صورة المرأة "البيولوجية"، المرأة الموضوع، المرأة الجنس فى الفقه القديم فإن هذه الاعتراضات تؤخذ بعين الاعتبار عند الفقهاء المحدثين. وقد كان الرسول يسمع اعتراض النساء المسلمات ويستجيب الوحى لهم على مستوى اللغة فكان الخطاب ليس للذكور فقط بل للإناث أيضاً ﴿إن المسلمين والمسلمات، والمؤمنين والمؤمنات، والقانتين والقانتات، والصادقين والصادقات، والصابرين والصابرات، والخاشعين والخاشعات، والمتصدقين والمتصدقات، والصائمين والصائمات، والحافظين لفروجهم والحافظات، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات...﴾.

ولا يعنى "فقه النساء" دور المرأة فى الفقه القديم. فالدور يقوم على صورة، والفعل أساسه الإدراك. الصورة هنا أقرب إلى الوضع والمكانة. قد

(*) "النساء فى الخطاب العربى المعاصر"، تجمع الباحثات اللبنانيات، الكتاب التاسع ٢٠٠٣/٢٠٠٤، بيروت، ص١١٦-١٣٦، وكان قد ألقى هذا البحث فى ندوة المرأة العربية والإبداع، بيروت ٢٠٠٢.

يخرج دور المرأة فى الفعل عن صورتها الذهنية، ومع ذلك تظل الصورة هى الأساس.

ولا يعنى "فقه النساء" صورة المرأة فى الكتاب والسنة. فقد حشد للموضوع عديد من الدراسات بداية بتجميع الآيات والأحاديث عن المرأة فى الكتاب والسنة[1]. وقد تختلف القراءات فى تفسير الآيات وتعدد المناهج وإصدار الأحكام بين الإطلاق والتقييد، بين الشريعة والفقه، بين الوحى والتاريخ. وقد يختلف البعض الآخر على درجة صحة الحديث بين الصحيح والموضوع، بين المتواتر والآحاد، القطعى والظنى.

وقد ارتبط تاريخ التشريع الإسلامى بالتشريع اليهودى. وكثير من وضع المرأة فى الشريعة لها ما يقابلها فى الشريعة اليهودية. فالرؤية التاريخية لوحدة التشريع قد تفيد فى فهم وضع المرأة وصورتها من أجل تغييرها طالما أن الزمان مستمر، والتاريخ لم ينته مساره بعد.

كما ارتبط التشريع الإسلامى بباقى الشرائع المعاصرة خاصة عند اليونان والرومان غرباً وفارس والهند شرقاً. فالتشريع الإسلامى ليس خارج التاريخ، مقطوع الصلة عما قبله وعما يعاصره من الشرائع. هو جزء من التاريخ العام للشرائع الإنسانية. فإذا تغيرت الشرائع المعاصرة من الحضارات القديمة إلى الحضارات الحديثة شرقاً وغرباً فإلى أى حد يؤثر هذا التغيير فى صورة المرأة الآن؟

ويعتمد وصف الصورة على "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد[2]، وهو آخر ما وصل إليه الفقه الإسلامى من إعادة صياغة من فيلسوف مشهود له بالعقلانية والجرأة فى النقد من أجل تحرير العقل من الأشعرية والواقع من الأموية. فى القرن السادس قبل نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية الأولى فى القرن

---

(١) عبد الحليم أبو شقة: تحرير المرأة فى عصر الرسالة (٥ أجزاء)، دار القلم، الكويت ١٩٩٣.

(٢) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩. انظر أيضاً: ابن رشد فقيهاً، البلاغة المقارنة، مجلة ألف: العدد ١٦، ١٩٩٦. ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب، قسم الأدب الإنجليزى، الجامعة الأمريكية، القاهرة ١٩٩٦.

السابع. ويحتم إعادة بنائه فى بداية المرحلة الثالثة من مسار الحضارة الإسلامية لإقالة حركة الإصلاح والنهضة من عثرتها، وإعادة الحيوية لها بمزيد من الجذرية والجرأة وقبول التحدى للماضى والحاضر.

وهو كتاب محايد. لا ينتسب إلى أى مذهب فقهى مالكى وهو الأقرب بحكم البيئة والمذهب الغالب على الأندلس والمغرب العربى. يرصد الاختلافات، ويختار أقرب الحلول. ويسمح بإعادة البناء والتأويل طبقاً لظروف العصر.

ولا حياء فى الدين. هكذا كانت سنة القدماء والمحدثين على حد سواء. ولا حرج فى الدين. المهم عرض الصور كما هى عليه من أجل تغييرها إذا توفرت الدواعى، وتجاوزها الزمن، وتجرأ الفقهاء المحدثون، وعدم الاكتفاء بالدفاع والتجميل السطحى إلى التغيير الفعلى باسم التجديد ضد التقليد، وباسم العصر ومسار الزمان.

التراث الفقهى فى النهاية من صنع الفقهاء. وهو ليس تراثاً مقدساً فى ذاته ولا الفقهاء القدماء مقدسون فى ذواتهم مهما علا شأنهم، وعظم قدرهم، واكتملت مذاهبهم مثل المذاهب الأربعة الشهيرة: الحنفية والشافعية والحنبلية والمالكية. وربما تظهر الحاجة إلى إحياء مذاهب قديمة اندثرت مثل الأوزاعى وأبى ثور. كما يجوز إبداع مذاهب جديدة تعبر عن روح العصر. كما أضاف بعض المحدثين المذهب الجعفرى كمذهب خامس حتى تتسع آفاق الاختيار، وتتجدد طاقات الإبداع فى "فقه المجتمع".

وهذا البحث "فقه النساء" مقدمة تجريبية لمحاولة إعادة بناء الفقه القديم فى إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه فى "من النقل إلى العقل". لا خطأ فيها ولا صواب بل مجرد بيان حدود القديم وإمكانيات الجديد من أجل الخروج على النمطية والإيحاء بالصور البديلة.

وهناك فقه يتساوى فيه المسلون جميعاً بصرف النظر عن الرجل والمرأة مثل الزكاة، والاعتكاف، والأيمان، والنذور، والضحايا، والذبائح، والصيد، والبيع،

والشركة، والرهون، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة، والقذف، والسرقة، والحرابة. فلا فرق بين الرجل والمرأة فى هذا الفقه. يختفى التمييز بين الذكورة والأنوثة فيه. فلا هو فقه ذكورى يثور عليه النساء، ولا هو فقه نسوى يغضب منه الرجال. هذا الفقه يبين وجود الفرد أو الإنسان أو المسلم أو المؤمن أولاً قبل أن تتمايز فيه الذكورة والأنوثة. فإمكانية إيجاد فقه عام يتساوى فيه الرجل والمرأة موجودة. إنما المهم توسيع مساحتها والإقلال من مساحة فقه التمايز بين الرجل والمرأة حتى يعم فقه واحد يقوم على المساواة دون تمييز بين رجل وامرأة أو بين مسلم وذمى أو حتى بين مؤمن وكافر، ومؤمن ومرتد، مادام الجميع يعيش فى وطن واحد يتساوى فيه الجمع فى الحقوق والواجبات.

والتمايز فى الفقه القديم فى العبادات وفى المعاملات، فى موضوع الطهارة وقانون الأسرة والعلاقات الاجتماعية كوضع خاص للمرأة متمايزاً عن وضع الرجل بحكم البنية العضوية للكائن الحى. وهو تصور بيئى خالص ناتج عن الثقافة القديمة التى تتركز أحياناً حول "المرأة - البقرة" أو "المرأة – القط" التى مهمتها الإنجاب، المرأة الولود التى لا تختلف فيها المرأة عن أى كائن حى آخر يتوالد. فإلى أى حد يمكن تغيير هذا الصورة الوظيفية للمرأة إلى صورة إنسانية أخرى تضع الأولوية فيها للمرأة - الإنسان على المرأة - الحيوان؟

وتظهر صورة المرأة فى الفقه القديم فى قسميه الرئيسين: العبادات والمعاملات. فى العبادات صورة المرأة الطاهرة عضوياً فى علاقاتها بالله، وفى المعاملات صورة المرأة الولودة فى علاقتها بالرجل. فالمرأة فى علاقة مع طرفين، رأسية مع الله، وأفقية مع الرجل. ولا يوجد قسم ثالث فى علاقة المرأة مع ذاتها أولاً. المرأة من حيث هى امرأة، علاقة الأنا بنفسه قبل علاقة الأنا بالآخر، قانون الهوية قبل قانون الاختلاف[1].

---

(١) انظر كتابنا: فشته فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣، ص٢٦٦-٢٧٧.

أولا: العبـــادات

١- الطـهـارة: إن أول صورة للمرأة تبرز فى الفقه القديم هى الطهارة من النجاسة وكأن المرأة بمفردها دون قانون ينظم كيانها العضوى تصبح دماً وحيضاً ونفاساً فى حاجة مستمرة إلى الغسل أو عورة فى حاجة إلى الغطاء أو إثارة الرجل فى حاجة إلى ستر أو قاصرة فى حاجة إلى ولى. فالطهارة نمط يتكرر من التلوث العضوى إلى الوصاية الاجتماعية.

ولا فرق بين الرجل والمرأة فى وجوب الوضوء والغسل. إنما الفرق فى الوضوء. فى الوضوء يتوضأ كل من الرجل والمرأة بماء مستقل. وفى الوَضوء يتوضأن بماء مشترك. الطهارة فعل مشترك بين المرأة والرجل وليس المرأة وحدها. ويظهر ذلك فى موضع أسار الطهر، أى فضول الماء من طهر المرأة أو طهر الرجل، وجواز استعماله من جديد من أى منهما. واختلف العلماء بين التحليل المطلق والتحريم المطلق. على عدة آراء: الأول الجواز فالسؤر طاهر بإطلاق عند أبى حنيفة ومالك والشافعى، لا فرق أن يكون سؤر المرأة أو سؤر الرجل، وهو ما ينتافى مع درجة نظافة الماء الذى تم الاستنشاق والمضمضة وغسيل الأذنين ومسح اليدين إلى المرفقين وغسل الرجلين به[١]. والثانى يجوز للمرأة أن تتطهر بسؤر الرجل ولا يجوز للرجل أن يتطهر بسؤر المرأة. وهو تمايز واضح لأن المرأة والرجل يتساويان فى المضمضة والاستنشاق وغسل اليدين والرجلين ومسح الرأس دون التطرق إلى باقى الأعضاء الخارجة على الوضوء والداخلة فى الغسل. فالقوامة ليست فى السؤر. إنما هى التبعية، تبعية المرأة للرجل. وأولوية الرجل على المرأة فى الطعام والشراب والوضوء طبقاً للعادات البدوية القديمة. والثالث الجنابة للرجل مثل الحيض للمرأة يستويان كعامل فى الجواز من عدمه. وكلاهما يتعلقان بالأعضاء

---

(١) والأدلة أربعة: هى اغتسال النبى من الجنابة هو وأزواجه من إناء واحد، حديث ميمونة عن اغتساله من فضلها، حديث الحكم الغفارى فى الترمذى عن نهى الرسول الوضوء بفضل المرأة، حديث عبد الله بن سرجس عن نهى الرسول عن الاغتسال بفضل المرأة والمرأة بفضل الرجل إلا أن يشرعا معاً. بداية المجتهد جـ١/ ٣٢-٣٣.

الخارجية التى يشملها الوضوء. والرابع جوازه من الطرفين إذا شرعا معاً فى زمان واحد وليس على التوالى. وفى هذه الحالة يكون الماء قبل الوضوء والصب ماءً واحداً، وبعد الوضوء ماءً مشتركاً. والخامس عدم جواز سؤر على التوالى أو على التزامن عند أحمد بن حنبل. وهو الرأى الأكثر واقعية والأبعد عن الافتراضات النظرية. فلا داعى لافتراض نظرى مادام الماء متوافراً. وطرق التحبب والقرب بين الرجل والمرأة كثيرة، والأفعال المشتركة بينهما متعددة فى الرياضة والطعام والتنزه والأعمال الفنية.

وهو موضوع مرتبط بالبيئة وندرة الحياة. أما الآن فالماء متوفر ولا يحتاج الرجل أن يتوضأ بسؤر المرأة أو المرأة بسؤر الرجل. كان الماء نادراً قديماً، والضرورات تبيح المحظورات. فالوضوء وما يستلزم من مضمضة واستنشاق وغسيل الأذنين واليدين حتى المرافق ومسح الشعر وغسيل الرجل لا يصبح نقياً صافياً إذا ما استعمل لثانى مرة. وتحبب المرأة للرجل أو الرجل للمرأة بالوَضوء قد يكون عادة عند القدماء وليس عند المحدثين الذين يفضلون أنواعاً أخرى من المشاركة الجسدية كالرياضة أو العلمية والفنية والثقافية.

وإذا كان لمس النساء ينقض الوضوء فهل يجب الوضوء من لمس النساء باليد أو بغير ذلك من الأعضاء الحساسة مثل القبلة والأحضان عند المحدثين؟ وتتفاوت الإجابات عند القدماء بين الإثبات والنفى. فمن لمس امرأة بيده دون حجاب ولا ستر فعليه الوضوء سواء إلتذ أم لم يلتذ (الشافعى). واعتبار لمس اليد مصدر اللذة إنما يدل على مجتمع الحرمان. وإذا كان القصد الالتذاذ فهو ليس مجرد المصافحة بل الملاعبة والعشق الرومانسى كما تدل على ذلك بعض الأغانى الشعبية(١). ولا فرق بين لمس اليدين ونظر العينين(٢). وهنا يقع التمايز بين الرجل والمرأة. فلم التفرقة بين اللامس والملموس؟ ولم إيجاب الوضوء على الملامس دون الملموس؟ وفى الأعراف الشعبية فى الزنا، تتحمل المرأة المسئولية لدرجة الموت فى

---

(١) مثل أغنية "إنت عمرى" لأم كلثوم حين تقول "هات إيديك ترتاح بلمستهم إيديا".

(٢) وذلك مثل النظر "هات عينيك تسرح فى دنيتهم عينيا".

حين أن الرجل لا يتحمل شيئاً. والأب يقتل ابنته أو يقوم نيابة عنه الأخ أو ابن العم أو القريب ولا يُقتل الرجل. فى الصغيرة مثل اللمس يكون الرجل هو المجنى عليه، وفى الكبيرة مثل الزنا تكون المرأة هى المجنى عليها. لذلك آثر فريق آخر من العلماء المساواة بين الرجل والمرأة، وإيجاب الوضوء على الاثنين. ورأى آخرون وجوب الوضوء من لمس المرأة إذا كانت الزوجة وعدم الوجوب إذا كانت من ذوات المحارم. ولماذا يجب الوضوء من لمس يد الزوجة وهى حلال له؟ وكيف يستثار الرجل من لمس جزء خارجي من زوجته وكلها حلال له؟ وإيثاراً للمساواة بين اللامس والملموس، فضل فريق ثالث المساواة أيضاً فى وجوب الوضوء على الرجل والمرأة فى حالة تلامس اليدين فى المصافحة.

بل ويشتد فريق رابع بإيجاب الوضوء من اللمس إذا قارنته اللذة أو القصد إليها بحائل أو بغير حائل أى وضع منديل أو جزء من "الطرحة" على اليد. ماعدا القبلة فإنهم لم يشترطوا اللذة. فالتشدد فى لمس اليد يقابله تساهل فى لمس الشفتين (مالك). والأقرب إلى العقل هو عدم وجوب الوضوء من لمس النساء سواء صاحبها لذة أم لم يصاحبها (أبو حنيفة). وإلا ظل الرجل العامل يتوضأ طيلة النهار مع كل امرأة يصافحها أو يشعر بالذل والمهانة إن تركت المرأة يده معلقة فى الهواء رافضة مصافحته. وقد يثير ستر اليد بقطعة من قماش اللذة أكثر مما يثير كشفها. كما يثير البرقع والحجاب مفاتن العينين وتخيل الأنف والشفتين وباقى قسمات الوجه أكثر مما يستتران[1]. وماذا عن الرئيس وحرمه اللذين يصافحان المئات فى طوابير الوداع والاستقبال، نساءً ورجالاً وهو ذاهب إلى صلاة الجمعة أو العيدين؟ وقد تقع بعض المساواة لصالح المرأة على حساب الرجل فى موضوعات أخرى مثل "مس الذكر" الذى يوجب الوضوء للرجل فى حين أن لمس المرأة للذكر قد لا يوجب الوضوء للمرأة. وماذا إذا لمست المرأة فرجها هل يوجب ذلك الوضوء عليها؟ وماذا لو لمس الرجل فرج المرأة هل يوجب الوضوء عليه نصاً أو قياساً؟

---

(١) كان الرسول يلمس عائشة بيده عند السجود. وقبّل بعض نسائه وخرج إلى الصلاة، بداية المجتهد جـ١/ ٣٨-٤٠.

إلى هذا الحد بلغت مسائل الفقه القديمة فى تصور المرأة بل والرجل أيضاً كبدن تتم إثارته والتلاعب به ذاتياً أو مع الآخر فى تصور جنسى شامل للإنسان.

وممارسة الجنس من نواقض الوضوء. وهو ليس خاصاً بالمرأة وحدها بل هو عمل مشترك بين الرجل والمرأة[1]. ويجب الغسل من التقاء الختانين سواء حدث نزول أم لم يحدث عند مالك والشافعي وأهل الظاهر أو مع ضرورة الإنزال عند فريق من أهل الظاهر. والإنزال هو الخروج سواء بلذة أو بغير لذة عند الشافعي، وبلذة عند مالك. وهو أقرب إلى البداهة والعرف والقاعدة العامة، الغسل بعد الجماع بدافع النظافة لا فرق بين شريعة دينية وسلوك عملى طبيعى تلقائى، ولا فرق بين مسلمين وغير مسلمين، بين متدينين وغير متدينين. ولا شأن له بوضعية خاصة للمرأة وحدها أو مع الرجل. والاستحمام أفضل من الوضوء أى الغسل الشامل للبدن لما حدث فيه من تصيب للعرق بناء على الجهد المبذول فى النكاح.

٢- **الحيض**: ومن موضوعات الطهارة أحكام الدماء الخارجة من الرحم[2]. وهى ثلاثة: الحيض وهو خروج الدم طبيعياً فى حالة الصحة، والاستحاضة فى حالة المرض والنفاس مع الولادة. وهى علامات التحول من الطهر إلى الحيض أو من الحيض إلى الطهر، فى البداية أو النهاية.

وتتراوح أيام الحيض بين الأكثر، خمسة عشر يوماً عند الشافعى، والأقل، ثلاثة أيام أو الوسط بينهما، عشرة أيام عند أبى حنيفة. وربما لا يتحدد الأقل بثلاثة أيام أو بيوم وليلة.

ويقال نفس الشىء فى أقل الطهر بين الأكثر بسبعة عشر أو خمسة عشر يوماً أو عشرة (مالك) أو ثمانية أيام أو أكثر الطهر وهو ما لا حد له إلا التجربة والعادة. وربما لا يوجد قانون عام واحد للنساء جميعاً نظراً لطبيعة تكوين كل

---

(١) ﴿أو جاء أحدكم من الغائط أو لامستم النساء﴾، نهاية المجتهد جـ١/٣٤.
(٢) بداية المجتهد، جـ١/٥٠-٦٤.

امرأة على حدة، والفردية التى تتمتع بها[1]. كما أنها أمور لا يعرفها الرجال قدر معرفة النساء بها. والفقه ذكورى من وضع الفقهاء. والحائض التى تنقطع حيضتها تحيض يوماً أو يومين، وتطهر يوماً أو يومين حتى ينقطع الحيض تماماً كلما تقدمت المرأة فى السن فى حوالى الخمسين.

وهل تحيض الحامل؟ عند مالك الحامل تحيض. وهو أحد أقوال الشافعى أيضاً. وعند أبى حنيفة وأحمد والثورى لا تحيض وإن كان الدم الظاهر دماً فاسداً. وإذا حاضت الحامل هل هو حيض أم استحاضة؟ دم الحيض أسود، ودم الاستحاضة أصفر. ولو تمادى دم المستحاضة كان حيضاً وهو ما تقره التجربة وليس الفقه، وتعرفه المرأة أكثر من الرجل. وعلامة الطهر القصة البيضاء أو الجفوف. وهى أمور لا تعرفها إلا النساء والأطباء. ولا يعرفها الرجال معرفة أولية.

هى موضوعات طبية خالصة يعتمد الفقه فيها على آراء الطب الحديث كما اعتمد ابن رشد على آراء بقراط وجالينوس[2]. تخرج من موضوع الفقه القديم والحديث وتدخل فى موضوع العلم الدقيق. ولا تستنبط منه صورة خاصة للمرأة سلبية أم إيجابية بل هو واقع عضوى صرف. ولا يوجد فى الفقه القديم تحليل لبلوغ الرجل والمنى والإنزال والانتصاب والعنن كما يتم تحليلها عند المرأة. فالرجل ليس موضوعاً للفهم بل هو الفقيه، فى حين أن المرأة هى موضوع التحليل.

والحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء باستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. فى حين أنه يمنع من الصوم والطواف والجماع فى الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عند أبى حنيفة ومالك والشافعى فيما فوق الإزار. وجائز فى كل شىء إلا فى موضع الدم عند سفيان وداود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو

---

(١) "عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء فى ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال فى اختلافهم فى أيام الحيض والطهر"، السابق ص٥٤.

(٢) السابق ص٥٤.

الشائع فى العرف. وطء الحائض بعد الطهور وقبل الاغتسال جائز عند أبى حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعى. ويجوز فى الفرج فقط عند الأوزاعى. وهى مسألة ذوق وطهارة فى النهاية والتمتع بالمرأة كصورة جمالية أكثر منها كموضوع جنسى لقضاء الوطر[1]. ومن أتى امرأته وهى حائض يستغفر الله عند مالك والشافعى وأبى حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. وعند أهل الحديث فى الدم دينار وبعد انقطاعه دينار ونصف.

إلى هذا الحد بلغ الشبق بالرجل الذى لا يستطيع انتظار انقضاء الحيض. وإلى هذا الحد تقبل المرأة هذا العذاب المزدوج، آلام الحيض وضرورة النكاح. وإلى هذا الحد بلغت أهمية النكاح حتى فى الظروف غير المواتية. والعرف السائد هو امتناع الرجل والمرأة عن الجنس وقت الحيض. فهو أدعى للنظافة. وقد تعبر بعض الممارسات الحديثة للجنس عن متعة الجسد من حيث هو جسد، عن العناق واللمس، وعن الجنس بالفم وفي الدبر عن هذه المواقف الفقهية القديمة.

وبعد الحيض يأتى النفاس. أقله خمسة وعشرون يوماً عند أبى حنيفة، وعشرون عند الحسن البصرى، وأحد عشر يوماً عند أبى يوسف، ولا حد له عند الشافعى. وأكثره ستون يوماً عند مالك ثم تراجع عن ذلك بعد سؤال النساء. وأربعون يوماً عند أبى حنيفة وأهل العلم. وقد تختلف ولادة الذكر عن ولادة الأنثى، فولادة الأنثى تتطلب أياماً أكثر، أربعون يوماً للأنثى وثلاثون للذكر. والحكمة فى ذلك بداية الطهر من أجل الصلاة والجماع، من أجل إرضاء الرب وإرضاء الزوج وقيام المرأة بوظائفها تجاه الآخر الرأسى والآخر الأفقى، تجاه المعاشرة بالروح والمعاشرة بالبدن.

ثم تنتقل الطهارة من موضوع الوضوء إلى موضوع الطهارة فى الصلاة. فكما تؤخر صلاة المسافر والصبى والمغمى عليه كذلك تؤخر صلاة الحائض

(١) يروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الإزار عليها وقوله "اصنعوا كل شىء بالحائض إلا النكاح"، وقوله لعائشة "اكشفى عن فخذك" للنوم عليها وهى حائض، وقوله أيضاً "إن حيضتك ليست فى يدك"، وأيضاً "إن المؤمن لا ينجس".

والمستحاضة[1]. وهل الحيض مانع من أداء الواجبات بكل وسائل الحفظ الحديثة التى تمنع المرأة من أداء أى فعل بما فى ذلك الرياضة والجرى والسباحة؟[2]

وعلى المستحاضة طهر واحد، وجوباً أو ندباً عند مالك. وعند فريق ثانى عليها الوضوء لكل صلاة تشدداً. وعند فريق ثالث عليها الإطهار كل يوم وليلة. وكل هذا تقنين لحياة المرأة وسلوكها وواجباتها دون أن يسألها أحد رأيها أو يستشير إحساسها أو يقدر مشاعرها الداخلية، ما تريد وما لا تريد، ما تقدر عليه وما لا تقدر. هى موضوع للتقنين وكفى، وحياتها فى أيدى الآخرين يقررون مسارها باسم القانون وتطبيق الشريعة، وما عليها إلا الطاعة. لذلك كانت المرأة المتمردة صعبة المنال، توصف بالنشاز، وتستدعى إلى بيت الطاعة. وتحتاج إلى موافقة الزوج لخروجها وسفرها.

٣- **العـــورة:** ثم يتحول موضوع الطهارة إلى موضوع العورة، وما هو حد العورة فى المرأة. ولا يسئل نفس السؤال بالنسبة للرجل، ما هو حد العورة فيه. ولماذا يكون هناك حد للعورة فى المرأة لإثارتها للرجل ولا يوجد حد للعورة فى الرجل يثير المرأة؟ فالمرأة تثار بجسد الرجل كما يثار الرجل بجسد المرأة.

البدن كله عورة. لذلك لزم الدرع والخمار عند أحمد وأبى بكر عبد الرحمن. وكله عورة ما خلا الوجه والكفان عند الجمهور. وعند أبى حنيفة القدم ليست بعورة مع أكثر ما قيل فى جمال قدمى النساء، نحتاً وتصويراً وشعراً وغناء.

إن البدن صورة فنية، وتشكيل جمالى للنساء والرجال على حد سواء كما يظهر ذلك فى فنون الرقص خاصة الباليه. وهناك مسابقات لكمال الأجسام للرجال، ولجمال الأجسام للنساء. ما يظنه القدماء على أنه عورة يظنه المحدثون جمالاً طبيعياً يمكن تقليده فى الفن.

---

(١) بداية المجتهد جـ١/١٠٢.

(٢) وذلك مثل التامبون Tampon.

ولماذا يكون جزء من الجسد وحده، وغالباً ما يتصل بالجنس، عورة يجب إخفاؤه والصوت بل والقامة بل مجرد والحضور لا يكون عورة؟ ولما لا تكون العورة فى المرأة فى العينين وفى الشفتين وفى قسمات الوجه وفى اليدين وفى القوام والمشية والتثنى والجلوس إلى آخر ما هو معروف فى لغة الجسد؟[1]

والجسد باعتباره عورة مرتبط بثقافة الستر والغطاء، ثقافة البدو والصحراء. مع أنه فى أفريقيا تسير المرأة فى الحقول والغابات والأحراش عارية من شدة الحر، ولا أحد ينظر إليها باعتبارها عورة. وحالياً لا ينظر الأوربيون إلى العراة على الشواطئ باعتبارهم عورة فقد شبعوا من الجسد، ولم يعد يمثل شبقاً لديهم على عكس ثقافة الغطاء والحجاب. وكلها عادات اجتماعية طبقاً لظروف البيئة الجغرافية، حماية الرأس من حرارة الشمس، والوجه عن رمال الصحراء كما هو الحال عند الموريتانيين والصحراويين.

ولماذا يكون تمايز بين الحرة والعبدة فى حد العورة وكلاهما امرأة بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى؟ وقد تكون العبدة أجمل من الحرة. وقد يعشق الحر العبدة أكثر مما يعشق الحرة، ويخلدها بشعره. ويحزن على فراقها، ويرفض بيعها حتى لو عرضت عليه أموال الدنيا ونعيم الآخرة. والبعض أباح للخادمة أن تكون مكشوفة الرأس والقدمين بينما أوجب الحسن البصرى الخمار عليهما معاً، الحرة والعبدة. هذا التمايز بين الخادمة والسيد فى السلوك العام يجعل الخادمة محط نظرة دونية من الناس. فعليها علامة الخادمة[2]. والوظيفة أو المهنة أو العمل ليس سبباً للتمايز الاجتماعى.

وتنتقل العورة من الأحياء إلى الأموات فى أحكام الميت وموضوع الغسل. والسبب ليس العورة والإثارة واللذة بل حرمة الأموات وهياج الذكريات وحركة الجسد واحترامه حين النظر. فالرجال يغسلون الرجال، والنساء يغسلون النساء

(١) وذلك مثل الأغنية التركية الشهيرة "لما بدا يتثنى".

(٢) بداية المجتهد جـ١/١١٨-١١٩.

تمايزاً بين الميدانين، عالم الرجال وعالم النساء. فإذا مات الرجل مع المرأة أو ماتت المرأة مع الرجل وليسا زوجين، وهى حالة شبه افتراضية، يغسل كل واحد صاحبه عن فوق الثوب غضاً للنظر عند البعض. ويكفى التيمم عند أبى حنيفة والشافعى. وعند فريق ثالث يدفنان بغير غسل عند الليث بن سعد(١). إلى هذا الحد بلغت حساسية الجسد والتوحيد بين الإنسان وجسده. فالنوع هو الذى يحدد طريقة المعاملة بين البشر حتى ولو كانوا رفقة طريق.

أما إذا كانا زوجين، تغسل المرأة الرجل ولا يغسل الرجل المرأة. قد تكون المرأة أقوى على حزن الفراق من الرجل. وقد يكون قاسياً على الرجل رؤية الجسد الذى تمتع به وقد أصبح هامداً بلا حراك. وهو رأى أبى حنيفة. فى حين ساوى الجمهور بين غسل المرأة لزوجها وغسل الزوج لامرأته. والمطلقة لا تغسل زوجها فلم يعد لها. وقد تتشفى فيه. فى حين الراجعة تغسل زوجها بعد أن رجعت إليه وارتبطت به من جديد عند مالك. وهى كالمطلقة لا يجوز لها غسل زوجها عند أبى حنيفة والقاسم.

والآن الغسل مهنة لا يقوم بها الزوج أو الزوجة، زوجين أو مطلقين. والشائع غسل الرجل للرجل، والمرأة للمرأة بصرف النظر عن درجة القرابة ونوعها. فالعرف هو الذى يغلب على الشرع. والعادات والثقافات هى التى تتحكم فى القانون. والمسلمون فى اليابان يحرقون موتاهم طبقاً لعادة اليابانيين ويجمعون الرماد فى آنية جميلة يضعونها فى حديقة المنزل وأمامه ورد يسقى كل يوم. وربما يحييه الأهل فى الصباح والمساء.

٤- أركان الإسلام: وفى أركان الإسلام الخمس لا يوجد فرق بين المرأة والرجل فى الشهادة وفى الزكاة. إنما الفرق فى الصلاة والصوم والحج وفى الجهاد كركن سادس. فالشهادة إعلان وتصريح بالحرية الإنسانية ومساواة الجميع أمام مبدأ واحد، والتضامن بين البشر. والزكاة حق الفقراء فى أموال الأغنياء لا فرق بين رجل وامرأة فى الالتزام الاجتماعى أى فى الأفعال الفردية الخاصة.

---

(١) السابق ص٢٣٣-٢٣٥.

ففى الصلاة نفسها ليس على النساء آذان ولا إقامة. وحتى لا يبدو الفرق كبيراً بين الرجل والمرأة قال مالك إن أقمن أفضل. وقال الشافعى إن أذن وأقمن أفضل. فى حين ساوى اسحق بين الرجل والمرأة فى الآذان والإقامة. وهو أقرب إلى الضرورة اليوم فى جمع الأمة وتوحيد طاقاتها وتجنيد قواها(١).

أما إمامة المرأة في الصلاة فلا تجوز عند جمهور العلماء ومالك. وتجوز للنساء فقط عند الشافعي. وتجوز على الإطلاق عند أبى ثور والطبرى. ولم تجر العادة لإمامة المرأة للصلاة لأن عدد المصلين من النساء أقل من الرجال. ويصلين فى آخر المسجد، وبينهم وبين المصلين الرجال حاجز. وربما يصلين فى مكان مجاور أو فى طابق علوى. ولا يعقل أيضاً إحضار إمام رجل لإمامة النساء أيضاً فهو أكثر إثارة له ولهن باعتباره الذكر الوحيد. ولا يعقل أن تؤم امرأة واحدة الرجال بحكم العادة والعرف. والأقرب إلى العقل جواز إمامة المرأة للنساء وحدهن فى مجتمع النساء. وهى قضية عادة وعرف لم تتغير كثيراً حتى الآن بالرغم من اختلاف الثقافات وتعدد الأجناس.

وتقطع الصلاة إذا مر أمام المصلى حمار أو امرأة أو كلب أسود طبقاً لرواية شهيرة. وهو ما يستحيل عملاً فى المساجد المغلقة وفى المدن. قد يكون القصد أو جذب انتباه المصلى خارج الصلاة، بالبيئة المحلية. فإذا كانت المرأة قد تثير المصلى فلماذا يثيره الحمار والكلب؟ ولماذا الأسود دون غيره من الألوان؟ ولماذا لا تقطع صلاة المرأة إذا مر أمامها رجل أو حمار أو كلب أسود أو غير أسود؟ ألا تستثار المرأة من الرجل كما يستثار الرجل من المرأة؟ وإذا كان الحمار والكلب يشتتان الانتباه أمام المصلى فلماذا الرجل وحده دون المرأة وكلاهما مصليان؟(٢)

وكما لا تجب صلاة الجمعة على المريض كذلك لا تجب على المرأة، مساواة لها بالمريض. والخلاف أيضاً على المسافر والعبد. المسافر معذور أما العبد فهو

---

(١) السابق جـ١/ ١١٣.

(٢) السابق جـ١/ ١٨٣-١٨٤. ويروى أن عائشة كانت تعترض الرسول وهو يصلى.

مسلم عليه واجبات المسلمين. ولا يقلل وضعه الاجتماعى الالتزام بالأحكام الشرعية[1]. والتخفيف عن المرأة رفقة لا عزيمة. فى حين تجب صلاة العيدين. فقد أمر الرسول النساء بالخروج لصلاة العيدين[2]. وهذا يدل على ضرورة مشاركة المرأة فى كل مظاهر النشاط الجماعى. وفى كثير من الأحيان تتقدم المرأة الرجل فى النشاط الاجتماعى الحر بل وفى التجمعات الصاخبة وفى المظاهرات الوطنية.

وفى ترتيب جنائز الرجال والنساء فى الصلاة هناك نموذجان: الأول القبلة ثم النساء ثم الإمام ثم الرجال. والثانى القبلة ثم الرجال ثم الإمام ثم النساء. فى النموذج الأول النساء قبل الرجال. وفى النموذج الثانى الرجال قبل النساء. والإمام وسط بينهما فى كلتا الحالتين[3]. وفى نموذج ثالث يصلى كل فريق على حدة، الرجال بمفردهم، والنساء بمفردهم. وفى حالة الحزن العامة لا يلتفت أحد إلى أى من النسقين، ولكن جرى العرف فى صلاة الجنازة وفى غيرها، الإمام ووراءه الرجال ووراءهم النساء بساتر أو بغير ساتر.

وفى ثقافات أخرى، مثل الثقافة الأفريقية لدى المسلمين فى جنوب أفريقيا قد يصلى النساء بجوار الرجال دون حاجز بينهما وراء الإمام، ويجلسون معاً فى دروس العصر أو العشاء ففى الصلاة وفى العلم لا يوجد تمييز بين الرجال والنساء[4].

وفى الصوم هل تجوز قُبلة الصائم؟ وهو سؤال على قُبلة الرجل دون قُبلة المرأة. فالرجل هو المبادر فى المجتمع الذكورى[5]. تجوز عند البعض لأنها من محدودة الأثر، ولا تجوز عند البعض الآخر خوفاً من النتائج المترتبة على القُبلة. وقد تجوز للشيخ لأنه بعيد عن الإثارة، ولا تجوز للشاب لأنه أقرب إليها فى حين

---

(١) السابق جـ١/١٦٠.

(٢) السابق جـ١/٣٢٣.

(٣) السابق جـ١/٢٤٣-٢٤٤.

(٤) وذلك فى مسجد كليرمونت فى كيب تاون بإشراف الإمام الشاب المجتهد رشيد عمر.

(٥) بداية المجتهد جـ١/٣٠٠-٣١٥.

أن الشيخ قد يكون متصابياً، والشاب قد يكون مستشيخاً. ويصعب تحديد الفارق الزمنى بين الشاب والشيخ. وماذا عن الرجل بين الأربعين والخمسين، والمرأة أيضاً وهى فى قمة التألق الجنسى؟[1]

فإذا طاوعت المرأة الرجل على الجماع فعليها الكفارة عند أبى حنيفة ومالك ولا كفارة عليها عند الشافعى وداود مع أن المسئولية على الرجل قدر المرأة فى الجماع.

والمفطرون فى الشرع الحامل والمرضع لحاجة كليهما للغذاء للجنين قبل الولادة وللطفل بعدها. وهو ما يقرره الطب الحديث أيضاً.

وفى الحج تحج المرأة مع محرم أو زوج أو رفقة مأمونة عملاً بقول الرسول "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع ذى محرم". جعله بعض الفقهاء على الوجوب، والبعض الآخر على الندب. وهو ينطبق على أداء الحج فى غياب وسائل الراحة قديماً. أما الآن فقد يتساءل أحد الفقهاء المحدثين ولماذا لا تحج المرأة بمفردها؟ وهل تفكر فى الجنس وهى بين يدى الله فى مكة والمدينة؟ فالعلة غير متوافرة فى الحج الميسور الآن، وفى استقلال شخصية المرأة وتمردها على أن تكون موضوعاً جنسياً حتى فى أشد لحظات الإيمان والصفاء والابتهال. والرجل فى الإحرام يعرى كتفه والمرأة تغطى رأسها دون أن يحدث إغراء المرأة بالجزء العارى من الرجل[2].

فإذا ما ولدت فى الحج فعليها الاغتسال وإكمال الحج. وهى حالة نادرة الوقوع لأن المرأة الحامل خاصة فى الشهر الأخير من الحمل لا تقوى على الذهاب إلى الحج وتخشى على الجنين من فرط الزحام وعظم المشقة[3]. الفقه القديم ينظر لحالات بصرف النظر عن مدى وقوعها لأنه يعرض على النص أكثر مما يعرض على الواقع على عكس المغرب العربى فى "فقه النوازل".

---

(١) يروى أن النبى كان يقبل وهو صائم. وفى رواية أخرى "أفطروا جميعاً".

(٢) بداية المجتهد جـ١/٣٣٤-٣٣٥.

(٣) السابق ص٣٥٠ وذلك طبقاً لرواية "مرها فلتغتسل ثم لتنهل".

وفى الجهاد لا يجوز قتل المرأة فى الحرب، ولا قتل نساء الأسرى، ولا استعباد أهل الكتاب. إنما يكفى السبى من الغنائم. فالمرأة أضعف من الرجل فى القتال، ومن ثم لا يجوز قتلها. ونساء الأسرى لا يؤخذن بجريرة المحاربين. وأهل الكتاب مؤمنون بالله، ولا يجوز استرقاق المؤمن. بل إن السبى انقضى عهده. فقد كان عادة متبعة عند القدماء، عند الروم والفرس والعرب فى الجاهلية. وقد انقضى العهد الآن إلا ما يفعله الجنود المحاربون من جرائم الاغتصاب فى البلاد المحتلة(١). والمرأة والطفل والشيخ هما أضعف الناس فى الحروب الحديثة التى لا تفرق أسلحتها فى الدمار الشامل بين رجل وامرأة أو شاب وكهل أو بالغ وطفل.

ثانيا: المعامــــلات

١- النكاح: ويعنى الزواج أو الارتباط ولكن الفقه القديم صريح. الزواج نكاح، وارتباط جنسى دون باقى أبعاد الارتباط والحياة الزوجية من المودة والرحمة ﴿سبحان الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة﴾.

وهو علاقة بين طرفين وليس علاقة المرأة بنفسها. تبدأ بالخطبة، ما يجوز فيها وما لا يجوز(٢). فلا يجوز الخطبة على الخطبة، مثل خطبة الأخ على أخيه حفاظاً على روح الأخوة. وقد أجاز البعض النظر إليها، كلها عدا السوأتين. ومنع البعض ذلك مطلقاً طبقاً للأصل وهو تحريم النظر إلى النساء. وأخذ البعض حلاً وسطاً جواز النظر إلى الوجه والكفين. وهنا تبدو المرأة موضوعاً للبيع والشراء وموضوعاً للنظر، دون أن يكون لها حق مماثل فى رؤية الخطيب. وهل تكفى الرؤية دون المحادثة والمشافهة وربما المشاركة فى أعمال حتى يمكن تعرف كل منهما على الآخر فى مواقف عملية تكشف عن شخصيته.

---

(١) السابق ص٣٩٨/٤٠١/٤٠٧-١٠٨. ويروى عن الرسول قوله "فلا يقتلن ذرية ولا عسيفاً ولا امرأة".
(٢) السابق جـ٢/٤.

والآن وطبقاً للعرف يتعرف الخطيبان على بعضهما البعض فى الجامعات وأماكن العمل وفى النوادى والتجمعات العامة. يتزاوران ويتنزهان ويتعرفان على بعضهما البعض فى الحياة العامة والسلوك اليومى. وكلما طالت الفترة زاد التعارف. ويكون الارتباط النهائى بناء على تجربة ومعرفة ومشاركة وذكريات. وقد تظل فترة الخطوبة عند الزوجين من أمتع فترات حياتهما المشتركة قبل أن تغمرهما الأولاد ومشاكل التنشئة الاجتماعية.

ويكون الإذن فى النكاح بالألفاظ للثيب وعند الشافعى أيضاً باللفظ للبكر، وعند الآخرين بالسكوت للبكر وبالرفض باللفظ. فالبكر يكفيها السكوت حياءً. أما فى حالة الرفض فالإعلان بالتصريح والقول. أما الثيب التى عرفت الرجال من قبل فباللفظ لما تتمتع به من جرأة وصراحة فيمن تقبل ومن لا تقبل وبما لديها من خبرة أو خبرات سابقة. والعانس مخيرة بين الاثنين لأنها بين البكر والثيب.

واشترط مالك الولاية أى الوسيط الذى يعلن عن رأى البكر وكأنها لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الولى. وهنا الحياء يعارض حقاً من حقوق المرأة وهو الفردية، وتمثيل نفسها بنفسها[1]. أما الثيب فلا ولى لها لما تمتع به من شخصية مستقلة وحياة مجربة. وعند أبى حنيفة إن كان كفؤا لا تشترط الولاية. وهو مشروط بمعنى الكفء والمواصفات الموضوعية له. من يكون كفؤا عند البعض قد لا يكون كفؤا عند البعض الآخر. وهل الكفاءة فى العلم أو المال أو الحسب أو النسب أو السن؟ ويرى فريق أن الولاية سنة لا فرضاً وهو الأقرب إلى الواقع وما وصلت إليه المرأة حالياً من تعليم واستقلال فى الشخصية. فالرشد يكفى أى العقل والرشاد فى النكاح والمال.

والحديث عن طبع المرأة مخاطرة كبيرة. وأحكامه عامة لا تقوم على أساس علمى إحصائى تجريبى. يغفل فردية المرأة وتنوعها طبقاً للبيئات الاجتماعية

---

(١) السابق جـ٢/١٥ ويروى حديث "المرأة أحق بنفسها من وليها" وأيضاً "لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذى الرأى من أهلها أو السلطان"، السابق ص١٥.

والسياسية والاقتصادية والثقافية المختلفة. ومثل هذه الأحكام أن المرأة ميالة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. ومن ثم لزم الولى لها لترشيدها وكأنها كالثور الهائج يحتاج إلى من يضبطه[1]. وشرط الولاية الذكورة. فلا تنفع ولاية النساء على النساء. وهو أيضاً تصور ذكورى للولاية.

ولا يجوز للولى الإنكاح لنفسه نظراً للمصلحة الخاصة فى الولاية، وسيطرته على المرأة وطمعه فيها. فالولى بمثابة الأب، يمثل مصالح البنت. وفى حالة تضارب المصالح فقد يغلب الولى مصالحه على مصلحة وليه. وهذا أحد أسباب السماح بتعدد الزوجات حتى لا يطمع الولى فيمن هو تحت ولايته مالاً أو جنساً، وله حق الولاية أى الأمر والسيطرة. فمن الأفضل للولية أن تكون زوجة شرعية حفاظاً على حقوقها.

وتتحدد الولاية بدرجة القرابة من المرأة. والأقرب أولى من الأبعد. وعند البعض الآخر القرابة ليست شرطاً. فإذا غلب الأبعد كان السلطان هو الولى. ويعنى السلطان من يمثله من أولى الأمر ممثل الدولة مثل المأذون وربما الشرطى![2]

ولا يجوز عضل الأولياء أى إرهاقهم بالشروط والمطالب. فقد تعترض المرأة لغياب الكفاءة أو الدين أو الرزق من المال الحرام أو كثر الحلف بالطلاق. وقد تحتج المرأة باختلاف النسب أو بالحرية أى أن يكون المتقدم عبداً أو باليسار أى أن يكون فقيراً أو بالصحة أى أن يكون عليلاً أو بالعيوب أى أن تكون فى خلقه عيوب. وهذا يدل على أن الولاية ليست أمراً مطلقاً. بل هى محددة بآراء الولية.

ويجوّز مالك نكاح الموالى من العرب ولا يجوّزه أحمد وسفيان. ويوجب أبو حنيفة جواز القرشى من القرشية. وهو ما يتعارض مع "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح".

(١) "المرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. فاحتاطه الشرع بأن جعلها محجورة فى هذا المعنى على التأييد مع أن ما يلحقها فى المعار فى إلقاء نفسها فى غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها، لكن يكفى فى ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة"، السابق جـ٢/ ١٣.

(٢) السابق ص١٧-١٨.

والفقر يوجب فسخ النكاح. وهى نظرية طبقية. وكثيراً ما أحب الملوك عامة الشعب، والأغنياء الفقراء كما تروى بذلك القصص والآداب وهى سمة من سمات المجتمع التجارى الذى تتحدد قيمه بالفقر والغنى. والآن ينشأ كلاهما فقيرين ويعملان سوياً حتى يصلا إلى حد الكفاية وإشباع الحاجات الأساسية.

والشهادة شرطاً للنكاح أى الإعلان. فلا يجوز النكاح السرى. إذ يترتب على النكاح حقوق وواجبات للزوجين وللأولاد. ولا يصح التحايل بأشكال النكاح الحالية، المسيار أو العرفى، لندرة توافر الشهود وربما الإعلان النسبى، وليس تبريراً لأوضاع أغنياء الخليج.

والصداق شرط للنكاح. ما يدفعه الرجل للمرأة صداقاً لها. كانت العادة أن يأخذ الأب مهراً لابنته لفك ضيقة أو لاستثمار ماله ثم أصبح مساعدة للمرأة فى تأسيس بيتها. وتختلف العادات فيه. ففى بعض البلاد الأوروبية تدفع المرأة للرجل الصداق تحبيباً له فى الزواج وتشجيعاً عليه لعزوف الرجال عن النساء واستبدال الصداقة الحرة بالزواج لما فى الزواج من ارتباط أدبى والتزام وواجبات. ومن حقوق الزوجية النفقة والكسوة.

وهنا تتحول العلاقات الوجدانية إلى مسائل تجارية، مكسب وخسارة أو اجتماعية، إعلان وإشهار، حتى يضيع الأصل لحساب الفرع، وتنتهى التجربة لصالح القانون. لذلك انتشرت قضايا الأحوال الشخصية فى المحاكم وتفككت الأسر لضياع الأصل فيها وهو المحبة والتراحم والتكافل والتضامن والعيش المشترك.

وقد توجد موانع للزواج مثل: مانع النسب أى تحريم الزواج من الأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات، وبنات الأخ وبنات الأخت، والمحرمات بالمصاهرة، وزوجات الأب، وزوجات الأبناء، وأمهات النساء، وبنات الزوجات. ولكل مجتمع له نظام قرابة. وتتغير نظم القرابة بتغير مراحل التاريخ، مثل زواج الأخوات عند قدماء المصريين. وبعض زواج الأقارب مكروه طبياً لما قد يسببه من تشوه فى النسل. وليس الزنا محرماً للنكاح إن تابت الزانية وصلح حالها. وعند البعض الآخر

قد يكون مانعاً وهو حكم قاس على المرأة يرد حياتها كلها إلى أحد أفعالها والحكم عليها إما بالعودة إلى الزنا أو بالرهبنة. وهناك مانع الرضاع. فالرضاع بمثابة الأخوة. كما لا يجوز الجمع بين الأختين. وهناك مانع العدد إذا ما زاد على أربعة من الأحرار. أما الإماء فلا حد عددياً لهم. وهناك مانع الرق. فالعبد يتزوج أمة، والحرب للعبد بشرطى موافقة وليها مما يقلل الفوارق بين الطبقات والحر من أمة على الإطلاق أو يشترط عدم الطول والخوف من العنت عند أبى حنيفة ومالك والشافعى. وهناك مانع الكفر وهو ما يتطلب تحديد معنى الكفر، وهل يوجد اليوم كافر لا يؤمن بأى إله؟ وهناك مانع الدين مثل الذمى. وإذا تزوج الذمى مسلمة عليه التحول إلى الإسلام وهو ما قد يتعارض مع حرية العبادة عند بعض المحدثين فى حين إذا تزوج المسلم ذمية تبقى على دينها ويأخذ الأولاد دين الأب مع أن الأم هى المربية وكما حدث لأوغسطين عندما ربته أمه المسيحية وأبوه وثنى. ومانع الإحرام مانع وقتى، ساعة الإحرام. ومانع المرض أيضاً مانع وقتى يجوز عند البعض ولا يجوز عند البعض الآخر، فالمريض ليس مسئولاً عن مرضه. ومانع العدة محدود بوقت العدة والذى ينتهى بالحيض أو بنهاية الحمل أو بعدة أشهر، ثلاثة قروء[1].

وهذه الموانع كلها من جهة المرأة كى ترفض. ولا توجد موانع تذكر من جهة الرجل لأنه هو الذى يطلب. وكثيراً ما تم تجاوز هذه الموانع إذا حضر الأصل أى الارتباط الوجدانى بين الطرفين.

وهناك موجبات الخيار للمرأة لتقبل أو لترفض مثل العيوب، عيوب الرجل الجسدية والنفسية، والإعسار بالصداق أو النفقة والكسوة أو العنين أو الفقد والهجرة والاختفاء أو العتق للأمة المزوجة فتحصل على حقوق المرأة الحرة. وهذا يدل على استقلال المرأة فى حياتها الخاصة وأنه لا سيطرة لأحد على مستقبلها تحت أى ذريعة حتى ولو كان العرف الاجتماعى.

---

(١) السابق ص٣٨-٤٤.

وهناك أنكحة محرمة مثل نكاح الشفار، التبادل دون صداق، ونكاح المتعة المؤقت، ونكاح المحلل. ففى الشفار تصبح المرأة مجرد موضوع للجنس، وليست علاقة خاصة بين رجل وامرأة. وكذلك الأمر فى نكاح المتعة حتى لو حتمته الظروف. أما نكاح المحلل فهو نكاح صورى لم يؤد وظيفته فى تعرف امرأة على رجل آخر حتى تكتشف عالماً جديداً. وربما يعيد الرجل اكتشافها بغيرته عليها. وهى أشكال نادرة الوقوع. فقد ازدادت الثقافة، وكثر المتعلمون. البعض منها انقضى مثل الشفار وإن كان حاضراً فى الثقافات الغربية المعاصرة فى جماعات الجنس الجماعى.

٢- الطلاق والإحداد والحجر: والطلاق على أنواع منها البائن وفى مقابله الرجعى، والسنى وفى مقابله البدعى، وقت الحيض أو إجباراً. والخلع فديةً أو صلحاً أو مبارأة كتعويض عن الطلاق. ويمكن فسخ الطلاق بالردة أو المحرم. ويمكن للمرأة أن تخير بين التمييز والتمليك وهو أمر العصمة. علاقة الرجل بالمرأة كعلاقة الثابت بالمتحول باستثناء الخلع والعصمة التى تسترد فيها المرأة زمام المبادرة. وهو أبغض الحلال لأنه يضحى بالأسرة وبالتنشئة الطبيعية للذرية لصالح فراق الزوجين.

ولا يتم الطلاق إلا لفظاً وليس نية أو بألفاظ تشبيهية مثل "ابعدى"، "فارقى"، "انطلقى"، "عودى". فالطلاق أمر جاد لا يتم فى لحظات الغضب وبعبارات التشبيه التى تعبر عن مواقف لحظية وليس عن حكم ثابت[١].

والحكمة من الرجعة، الندم، والمراجعة، وأن الواقع أفضل من الممكن[٢]. والذكريات المشتركة لها دورها فى عودة العلاقة بين الزوجين والفراق المؤقت وآلامه قد يكون دافعاً على العودة إلى الحياة المشتركة وإحياء العواطف من جديد.

ولا تتزوج المطلقة قبل انقضاء العدة. وهو أيضاً أمر بيولوجى صرف يمكن أن يحول إلى الإعداد النفسى الجديد والتأهيل للحياة الجديدة. فليس الرجال على

(١) السابق جـ٢/٩٦.

(٢) وذلك طبقاً للمثل العامى "الشيطان اللى تعرفه أحسن من الشيطان اللى ماتعرفوش".

التبادل. ويكون لها نفقة المتعة. وهو لفظ كريه وكأن علاقة الرجل بالمرأة هى مجرد علاقة جنسية مدفوعة الثمن وبأجر، وأن المرأة تبيع الرجل المتعة وتريد مقابلاً لذلك حين الطلاق.

وقبل الطلاق يبدأ الحكمان من الأهلين للتوفيق والإصلاح قدر الاستطاعة. فوجود طرف ثالث للوساطة أهدأ للنفس وأقرب إلى العقل، وأكثر قدرة على رؤية مصالح الطرفين والتوفيق بينهما.

وأحياناً تتحدد العلاقة بين الرجل والمرأة وكأنهما عدوان فى الإيلاء (أربعة أشهر) أو الظهار والكفارة أو اللعان والعنف. فالحياة بين الرجل والمرأة لا تقوم على العقاب والعناد وكأنهما خصيمان.

ويعنى الإحداد مظاهر الحزن المتبادل بين الرجل وزوجه فى حالة الوفاة. الشائع "الحداد"[1]. ويجوز الإحداد على الحرائر، المسلمة والكتابية، الكبيرة والصغيرة. وعند البعض الآخر لا إحداد على الكتابية ولا على الصغيرة. أما الأمة فلا حداد عليها إن مات سيدها، سواء كان له ولد منها أو لم يكن له ولد. فهل يمكن تقنين الحزن على الموتى بقانون القرابة أو الرق؟ إن العشرة بين الناس لتؤدى فى حالة الفراق إلى الحزن. بل إن العشرة بين الإنسان والحيوان أو بين الإنسان والشئ الضائع لتبعث أيضاً على الحزن. ففى العشرة الطيبة بين الرجل والمرأة والمحبة المتبادلة بينهما لا يفرق الموت فى الحزن على المسلمة أو الكتابية، على الكبيرة أو الصغيرة، على الحر أو العبد. وكثير من عادات الأفراح والأحزان إنما ترجع إلى عهود سحيقة من الزمن فى المنطقة العربية الإسلامية مثل حضارات مصر القديمة وما بين النهرين.

أما الحجر فقد تدخل الزوجة مع الصغير الذى لم يبلغ سن الرشد والسفيه والعبد والمفلس والمريض. ومن الصغار ذكور وإناث. وسن الحجر على النساء والرجال واحد. وسن الرشد واحد عندهما معاً عند الجمهور وعند مالك حتى سن

---

(١) بداية المجتهد جـ٢/١٣٢-١٣٤.

الزواج أو بعد ذلك بعام أو عامين من نظر البكورة سن الزواج كعادة العرب. وهو تصور قهرى يقع على المرأة دون الرجل. ومن يحجر على الرجل إذا كان فى نفس الموقف الذى استدعى الحجر على المرأة؟

٣- الميراث والرق والقصاص والشهادة والقضاء: والميراث من الفرائض، يخضع لقانون تفصيلى صارم تكون فيه المرأة كزوجة وابنة وأخت وجدة أحد مكوناته. فالميراث من الصلب، ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾. وهو ما يراه الفقهاء قدماء ومحدثين غير مناقض لمبدأ المساواة لأن وحدة التحليل هى الأسرة وليس الفرد. كما أن الرجل مكلف بالإنفاق عليها وعلى الأولاد، وهى ليست مكلفة بشىء. والجدل مازال قائماً. فإذا انفرد الابن فله كل الميراث. وللبنت الواحدة النصف. وللبنات الثلاث الثلثان. وليس لبنات الابن ميراث من الصلب. وفى ميراث الأزواج ميراث الرجل من المرأة النصف دون ولد، والربع بولد. وميراث المرأة من الرجل الربع دون ولد والثمن بولد. وفى ميراث الأب والابن، الأب بمفرده له جميع المال ومع الأم يكون لها الثلث. وفى ميراث الأخوة للأم إذا انفرد له السدس، وأكثر من واحد لهم الثلث بصرف النظر عن الذكر والأنثى. ولا يرثون مع أربعة: الأب، والجد، والابن، وابن الابن. وفى ميراث الأخوة للأب والأم أو للأب، للأخت بمفردها النصف، وللاثنتين الثلثان، ذكوراً أو إناثاً. وللجد ميراثه. وللجدات أيضاً السدس فى عدم وجود الأم. فإن اجتمعن فالسدس أيضاً. والأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وفى حالات أخرى قد يحجب الأخ للأب الأخ الشقيق. وابن الأخ الشقيق يحجب الأخ للأب. وبنو الأخ للأب أولى من بنى الأخ للأب والأم. هنا تدخل الأم كعامل مرجح فى الميراث فى حالة الذرية وعدم الزواج عليها بأخرى(١).

وهنا تظهر صورة المرأة ليس بعلاقاتها العائلية بل أيضاً فى علاقاتها بالأشياء، بالمكسب والخسارة، وتنسى الأحزان على الفقيد لصالح المال والعقار المكتسب. لذلك اجتهد بعض المعاصرين فى قانون الميراث وتحويله من كم إلى كيف، ومن توزيع لرأسمال وتفتيت له إلى استثمار وتجميع له.

---

(١) السابق ص٣٦٦-٣٩٠.

وبالرغم من أن الرق قد انقضى عهده بعد إلغائه منذ أكثر من قرن إلا أن الموضوع مازال مطروقاً فى الفقه القديم ويتناوله المحدثون وكأنه مازال قائماً. فليس للنساء مدخل فى وراثة الولاء إلا من باشرن عتق أنفسهن أو ما جر إليهن من باشرن عتقه إما بولاء أو بنسب[1]. فولاء المرأة لسيدها القديم أو الجديد بعد بيعها. وولاؤها لنفسها إذا ما عتقت نفسها بنفسها عن طريق تعلم القراءة والكتابة أو الأمومة أو النسب أو إطلاق السراح.

ولا تباع أمهات الأولاد. فالقطط تبحث عن أولادها. وتصبحن أحراراً إذا مات سيدهن. وتبدأ الأمومة بالحمل وليس فقط بعد الولادة وأثناء الرضاعة. ويرى آخرون ملكها قبل الحمل وليس بعده كالأمة. ولا يبقى لسيدها فيها شىء بعد إعتاقها[2].

وفى القصاص، الذكر بالذكر، والأنثى بالأنثى، والذكر بالأنثى بإجماع الأئمة باستثناء الحسن البصرى[3]. وهو يخضع الآن للقانون المدنى الذى يتساوى أمامه الجميع.

والدية فى النفوس تتحدد بالذكورة والأنوثة، والإيمان والكفر، والحرية والعبودية. دية المرأة نصف دية الرجل. وهو إهانة للنفس البشرية. بل إن دية الجنين تحدد إذا كان ذكراً أو أنثى، حياً أو ميتاً. ودية الكافر النصف أو الثلث أو النفس بالنفس كما هو الحال عند أبى حنيفة والثورى. والأولى بالمساواة فى الدية المرأة والرجل بصرف النظر عن الإيمان والكفر، والحرية والعبودية ﴿ومن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾[4].

ويدخل عامل الذكورة والأنوثة فى أحكام الزنا. فللأمة المحصنة خمسون جلدة، ولغير المحصنة خمسون أيضاً أو تترك بلا حد ويترك الأمر تعزيزاً طبقاً

---

(١) السابق جـ٢/٣٩٣.

(٢) السابق جـ٢/٤٢٤-٤٢٧.

(٣) السابق جـ٢/٤٣٣.

(٤) السابق جـ٢/٤٤٧.

لتقدير السلطان. فى حين أن الحرة البكر لها مائة جلدة وتغريب عام. والحرة الثيب لها جلد مائة والرجم بالحجارة. فالعقاب على الحر أقصى من العقاب على العبد. وهى واقعية تستنكفها المثالية. وتتفاوت العقوبة بين الجلد والتغريب والرجم هذا بالإضافة إلى صحة النكاح وعدم صحته أو نكاح اليمين. وهى حالات افتراضية خالصة إذ يصعب تحقيق شروط إثبات الزنا، أربعة شهود يرون بالعين دخول المورد فى المكحلة أى الفعل الفاضح فى الطريق العام. وهو ما تقره أيضاً القوانين المدنية(١).

وفى الشهادة، شاهد ثان من النساء مقابل شهادة رجل(٢). ويؤخذ ذلك من منظور التطور الاجتماعى للمرأة التى لم يكن لها حق الشهادة على الإطلاق إلى أن تؤخذ بشهادة تقويها شهادة امرأة أخرى. وقد بلغت المرأة الآن شأناً من التعليم تجعلها شاهدة. فالمرأة العالمة أقدر على الشهادة من الرجل الجاهل.

وفى القضاء لا تكون قاضية. وإن لم تكن شاهدة كاملة فإن القضاء أولى من الشهادة(٣). وقد جرى العرف حتى الآن على أن القضاة من الرجال. وانكسر العرف أخيراً بتنصيب امرأة قاضية. وكذلك الإمامة. إذ لا تجوز إمامة المرأة وهو ما لم يتعرض له ابن رشد. وتجوز عند بعض المجتهدين المحدثين. فالإمام الآن لا يقود الجيوش بل ينوب عنه قواد الجيش. وقد تغيرت كل المحددات القديمة التى كانت تمنع المرأة من تولى منصب الرئاسة.

والخلاصة أن المرأة فى العبادات أقرب إلى الكائن العضوى الذى يوجب الطهارة. وفى المعاملات أقرب إلى الشريك الجنسى للرجل من نكاح وطلاق أو شريك مالى فى الميراث. الطهارة فى علاقة المرأة بالله، والقوامة فيما يتعلق بعلاقة المرأة بالرجل. وفى كلتا الحالتين ليس للمرأة وجود مستقل، فى علاقة مع نفسها أولاً قبل أن تكون فى علاقة مع غيرها. فهى فى علاقة مع الله والزوج والأولاد. هى المؤمنة والزوج والأم، والمحجور عليها ومن يقع عليها القصاص. وكثير من عناصر

---

(١) السابق جـ٢/٤٧٠. وفى الحديث "البكر بالبكر، جلد مائة وتغريب عام".

(٢) السابق جـ٢/٥٠١.

(٣) السابق جـ٢/٤٩٦.

هذه الصورة عادات وأعراف مرتبطة بالحياة القبلية فى شبه الجزيرة العربية التى ظهر فيها الإسلام أول مرة.

فلما تحول البعض منها إلى فقه تعددت الآراء بين التشدد واللين، بين المحافظة والتحرر، بين التقليد والتجديد، بين الحرف والروح. ويمكن تحريك صورة المرأة من الجانب المحافظ التقليدى الحرفى إلى صورة أقرب إلى التحرر والتجديد وروح الشريعة. كما أن الطابع التدريجي للشريعة كما وضح فى الناسخ والمنسوخ يجعل من الممكن أخذ روح الشريعة دون حرفها. وإذا كانت الشريعة قد غيرت وضع المرأة من اللاشىء إلى المنتصف فى حق الحياة والميراث وضمانات الزواج والطلاق والشهادة وإمامة الصلاة فإن روح الشريعة بعد أكثر من أربعة عشر قرناً تتطلب تطويرها من المنتصف إلى المساواة الكاملة.

وهناك اعتراضات داخلية وخارجية الآن على وضع المرأة وصورتها. فهل يمكن للفقيه الجديد أن يأخذ هذه الاعتراضات بعين الاعتبار كما أخذها الرسول عندما احتجت امرأة عليه بأن القرآن يذكر الرجال دون النساء ولبى اعتراضها، وكما قبل عمر اعتراض المرأة عليه وهى تدافع عن حقوقها وقوله "أصابت امرأة وأخطأ عمر".

إن صورة المرأة فى فقه النساء لم تعد فى معظمها تلبى حاجات العصر. فالطهارة موضوع للطب. والمعاملات يقننها القانون المدنى. إنما المطلوب هو وضع المرأة العالمة، والمرأة العاملة فى الريف والمصنع والإدارة والخدمات والوظائف العامة، والمرأة السياسية، المواطنة، والدبلوماسية كسفير وربما كرئيس دولة مثل بنازير بوتو.

وهناك أيضاً المرأة فى ذاتها كقيمة مستقلة وليست فى علاقتها بالله والزوج أو بالدولة، المرأة الإنسان التى تتمتع بما تنادى به المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، المرأة الأنا قبل أن تغترب فى الآخر. وهى فى هذه الحالة لا تختلف عن الرجل. فكلاهما مواطن. ومن ثم قد يكون أحد وسائل تغيير صورة المرأة هو

إعادتها إلى أصلها الأول الذى تشارك فيه الرجل وهو المواطن والإنسان. ومن ثم يكون الدفاع عن حقوق المرأة ليس عن طريق عداوتها للرجل بل لنضالهما سوياً من أجل حقوق المواطن وحقوق الإنسان. وليس عن طريق تقليد الغرب فى الحركة النسوية وبرامجها المحلية مثل الإجهاض والشذوذ الجنسى والعرى بل فى تغيير وضع المرأة وصورتها فى الفقه القديم.

مقاصد الشريعة وأهداف الأمة

قراءة فى "الموافقات" للشاطبى

١ـ موضوع المقاصد.

لا يوجد موضوع يتفق على أهميته ودلالته بين معظم علماء أصول الفقه قديماً وحديثاً بل ويتفق عليه السلفيون والعلمانيون، المحافظون والإصلاحيون، مثل موضوع "المقاصد" فى علم أصول الفقه والذى أبرزه الشاطبى الغرناطى الأندلسى فى كتابه الشهير "الموافقات فى أصول الشريعة". وأحياه محمد الطاهر بن عاشور المصلح التونسى فى "مقاصد الشريعة الإسلامية" وعلال الفاسى، السلفى الإصلاحى إبان حرب الاستقلال فى المغرب العربى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها". انتسبت الحركات الإصلاحية إليه، لا فرق بين سلفى وعلمانى. وأجريت عليه بعض الرسائل الجامعية فى كليات الشريعة بالجامعة الأزهرية، وبقسم الفلسفة بالجامعة المصرية[1]. يفخر به الإصلاحى لأن الشريعة للحياة، ويلجأ إليه العلمانى

(*) مجلة "المسلم المعاصر"، العدد ١٠٣، السنة ٢٦، يناير، فبراير، مارس، الكويت ٢٠٠٢.

(١) إبراهيم بن موسى اللخمى الغرناطى المالكى (أربعة أجزاء فى مجلدين)، وعليه شرح جليل لتحرير دعائمه، وكشف مراميه، وتخريج أحاديثه، ونقد آرائه نقداً علمياً يعتمد على النظر العقلى وعلى روح التشريع ونصوصه بقلم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط الشيخ عبد الله دراز. وقد عنى حفظه الله بإصلاح ما كان فى الكتاب من تحريف وتسويف وزيادة وسقط فى الطبعات السابقة فأصبح كتاباً فى مبناه ومعناه، المكتبة التجارة الكبرى، (د.ت)، القاهرة. علال الفاسى: مقاصد الشريعة ومكارمها، لجنة نشر تراث زعيم التحرير علال الفاسى، مطبعة الرسالة، الرباط ١٩٧٩. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع ١٩٨٨. محمد فهمى علوان:=

لأنه يجد جذوره المنسية فى مقاصد للشريعة. ويجد فيه الإعلامى وسيلة لمخاطبة الناس والحديث عن مصالحهم بعد أن تشبعوا بأحاديث عذاب القبر والصراط والميزان والملائكة والشياطين والجن وكأن الدين لا يتعلق إلا بأمور الغيب وليس بأمور الدنيا، وكأن الله هو عالم الغيب وحده، وليس عالم الغيب والشهادة.

كتبه الشاطبى قبل سقوط غرناطة آخر مدن المسلمين فى الأندلس بنصف قرن تقريباً كمحاولة لإحياء الشريعة، وتنبيه المسلمين على المصالح العامة، والتوجه نحو الواقع والدنيا. وقد حاول ابن عربى قبل ذلك بقرن ونصف نفس الشىء عن طريق الوحدة الصوفية جمع الحق والخلق، والدين والدنيا، والمعرفة والوجود، والله والعالم، والأنا والغير، والخيال والواقع، والعقل والذوق. كما حاول ابن رشد قبله بنصف قرن تقريباً عن طريق العقل والقول البرهانى ضد الإشراق ورد الاعتبار إلى العالم وقوانينه ضد تغليب إرادة الله على حكمته، وحاول استعادة واجب النظر كحكم شرعى فى "فصل المقال"، واستعادة علوم الحكمة ضد تكفير الحكماء، وتجديد الفقه وأحكام الشرع فى "تهافت التهافت"، كأحكام أخلاقية طبيعية فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"(1).

ويبين تتبع نشأة المصطلح وتطوره قبل الشاطبى أن الشاطبى هو أصولى المقاصد. إذ وردت فكرة الضروريات الخمس أو المصالح العامة قبل الشاطبى دون أن تتبلور فى مفهوم "المقاصد" ويصبح أحد أعمدة علم أصول الفقه وكجزء صغير فى الاجتهاد أو القياس وفرع عليه فى الاستدلال المرسل باسم الاستحسان أو

=القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩. حمادى العبيدى: الشاطبى ومقاصد الشريعة، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامى، طرابلس، ليبيا ١٩٩٢. حسن حنفى: مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦. (بالفرنسية). من النص إلى الواقع جـ٢ بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٤٨٣-٥١٥.

(١) توفى الشاطبى عام ٧٩٠ وسقطت غرناطة عام ٨٩٨. وتوفى ابن عربى عام ٦٣٨، وابن رشد عام ٥٩٥.

الاستصحاب أو دليل العقل أو المصالح المرسلة وعلى نحو سلبى باعتباره قياساً "حراً" لا يخضع لمنطق القياس الصارم، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة وكما هو الحال فى "المستصفى من علم الأصول" للغزالى آخر ما وصل إليه علم الأصول القديم من إحكام نظرى وإبداع علمى(١).

وقد انتبهت الحركة الإصلاحية وامتداداتها فى الجامعة المصرية منذ الشيخ مصطفى عبدالرزاق إلى أهمية علم الأصول بشقيه علم أصول الدين وعلم أصول الفقه والإبداع الفكرى عند المسلمين ضد شبهة المستشرقين بأن الحضارة الإسلامية ناقلة لليونان والرومان غرباً أو لفارس والهند شرقاً، وأن حكماء المسلمين مجرد شراح لليونان، وأن المنطق الإسلامى ما هو إلا منطق مشائى فى جوهره، فى مضمونه وصياغته. ثم أثبت أحد تلاميذه إبداع المسلمين فى المنطق فى "مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى"(٢). واستمرت البحوث والرسائل الجامعية فى علم الأصول عند الأجيال التالية تجد فيه ضالتها من حيث الأصالة والإبداع ضد شبهة النقل فى الفلسفة "المشائية" وروج التصوف عن روح الإسلام فى "الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان" لابن تيمية(٣).

وأصبح موضوعاً شائعاً فى أجهزة الإعلام والمجلات الثقافية والمتخصصة. فلا أحد يعترض. كما أنه يعطى صاحبه الأمان، ويضعه فى مصاف المجددين. وانتسبت إليه المجلات الإسلامية الفكرية المعاصرة فى مصر والعالم العربى والإسلامى تجد فيه إحدى الركائز لتطوير الفكر الإسلامى مثل "المسلم المعاصر"(٤).

---

(١) الغزالى: المستصفى من علم الأصول، مؤسسة الحلبى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة (تصوير بالأوفست للطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر الحمية سنة ١٣٢٢هـ، جـ١ ص ٢٤٥-٢٧١.

(٢) على سامى النشار: مناهج البحث عند المسلمين، ونقد المسلمين للمنطق الارسطاليسى، وهو موضوع رسالة ماجستير بتوجيه مصطفى عبد الرازق لأحد تلاميذه، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٧.

(٣) مصطفى عبدالرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ط٢، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٢.

(٤) "المسلم المعاصر" هذا العدد.

بل لقد ساهم أصول الفقه الشيعى منذ "الحلّى" حتى محمد باقر الصدر فى تجديد علم الأصول باعتباره أحد المداخل لتجديد الفكر الإسلامى وإصلاح العالم الإسلامى(١).

وهو استئناف لأصول الفقه المالكى الذى ساد فى الأندلس والمغرب العربى وتطوير لفكرة المصالح المرسلة أو المصالح العامة والتى جعلها الطوفى أساس التشريع. وقد جعل مالك الاستحسان تسعة أعشار العلم(٢).

أراد الشاطبى التوحيد بين المالكية والحنفية، بين مالك والقرافى، أى المصلحة والقياس، الواقع والعقل. وهما مقياسان لفهم الوحى نظراً للتطابق المبدئى بين الوحى والعقل والواقع(٣). ولم يتم التوحيد بين المالكية والشافعية نظراً لأن الشافعية وسط بين المالكية والحنفية. أما الحنبلية فهى عود إلى النص الخام دون أى تفعيل أو "توقيع" له أى فهمه بالعقل وتحويله إلى واقع الناس(٤).

ونظراً لأهمية الموضوع رآه الشاطبى فى المنام وكأنه الهام. يستند إذن الموضوع على ثلاثة أنواع من اليقين، العقل والنقل، النظر والمصلحة، بالإضافة إلى الذوق والإلهام. وهو إلهام قائم على حمل هموم الأمة ومخاطر هجمات الفرنجة من قشتاله فى الشمال على الأندلس فى الجنوب فيما سمى بحروب "الاسترداد"، وقبل

---

(١) محمد باقر الصدر: مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٦. مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، دائرة معارف الفقه الإسلامى. إيران ١٩٩٧، دروس فى علم الأصول (جزءان) مؤسسة النشر الإسلامى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥، المعالم الجديد للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١. انظر دراستنا: تجديد علم الأصول، قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، مركز كربلاء، لندن ١٩٩٩.

(٢) الموافق جـ٢/٣٠٧.

(٣) Les Méthodes d'Exégése, II partie, Ch.3 Structure à prioni du donné Révélé, pp. 309-321.

(٤) بالنسبة لتردد أسماء الأعلام فى الجزء الثانى من "المقاصد" فى المرادفات، يتقدم مالك والشافعى على الغزالى وابن العربى والقرافى والرازى. مالك، الشافعى (١٠)، الغزالى، ابن العربى (٧)، القرافى، الرازى (٤)،أبو حنيفة، أحمد بن حنبل (٢)، الشبلى، المحاسبى، الشيرازى، ابن رشد، الشاشى، ابن قتيبة، الجوينى (١).

أن تتحول الأندلس من منارة للفكر الحر والعلم الأصيل إلى محاكم للتفتيش والتطهير العرقى والدينى وعودة المسلمين واليهود إلى المغرب العربى[1].

والوحى كله قصد إلهى، توجه من الله إلى الإنسان فى العالم، والعلم كصفة تجلت فى الوحى ككلام. ليس موضوع الوحى الذات الإلهية، فالله لا يخاطب نفسه، ولا يتكلم مع نفسه، بل يخاطب غيره، الملائكة والطبيعة، الأرض والسماء، والأنفس والبشر والرسول والإنسان. الوحى اتجاه من الله إلى الإنسان، حركة من أعلى إلى أسفل. ومن ثم فإن "المقاصد" تسير وفقاً لاتجاه الوحى، من الله إلى الإنسان قبل قلبه فى علم الكلام، من الإنسان إلى الله عندما يتخذ العلم الله، موضوعاً له، وفى التصوف عندما يتخذ الصوفى الله قصداً له، وعند الحكيم عندما يتخذ "واجب الوجود" موضوعاً له. صحيح أن علم الكلام يبدأ من المعلوم وهو الحادث أى الطبيعة، وأن الصوفى يبدأ من الخلق للوصول إلى الحق، وأن الحكيم يبدأ من الطبيعيات للوصول إلى الإلهيات ولكن يظل القصد مقلوباً من اسفل إلى أعلى بعد أن كان من أعلى إلى أسفل، من الإنسان إلى الله بعد أن كان من الله إلى الإنسان[2].

ويتميز علم أصول الفقه عن علم أصول الدين بأن الأول يضع أصول العمل، الثانى يضع أصول النظر. لا يتحدث الأول عن الله بل عن الشارع، ولا يتعرض للعقائد بل للمصالح، كنوع من تقسيم العمل بين العلمين. صحيح أن الشاطبى أحياناً يضع مسألة كلامية، ويشير إلى بعض المتكلمين كرأس موضوع مثل أن الشرائع موضوعة لصالح العباد فى العاجل والآجل استشهاداً بالرازى، وهو موضوع أصولى وليس موضوعاً كلامياً. والرازى أصولى ومتكلم.

وقد بدأ الغزالى فى "المستصفى" هذا التقليد بالبداية بالخلاف الكلامى حول الأصل العلمى كغطاء نظرى أولى. فكل مبدأ عملى يقوم على فلسفة نظرية. ولا يؤثر هذا الخلاف الكلامى على سلامة المبدأ الأصولى. ويفيد على الأمد الطويل فى

---

(١) الموافقات جـ١/٢٤.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، رابعاً: إلهيات أم إنسانيات؟ ص٦٠٠-٦٦٤.

توحيد علم الأصول بشقيه، علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، بل ووحدة نسق العلوم الإسلامية كلها خاصة وأن كل متكلم هو أصولي. كتب فى العلمين. فقد كتب الجوينى "الارشاد" فى علم أصول الدين و"الورقات" و"البرهان" فى علم أصول الفقه. وكتب الغزالى "الاقتصاد" و"المستصفى"، وابن حزم "الفصل" و"الأحكام"[1].

صحيح أن الشاطبى يشير إلى بعض الفرق الكلامية ولكن فى موضوعات أصولية مثل الإشارة إلى المعتزلة فى موضوع التعليل، وأن الأحكام معللة على عكس الرازى الذى نفى التعليل مثل الأشاعرة والظاهرية. فعلة الشريعة المصلحة. والمقاصد رصد للمصالح. فإثبات المصلحة يتطلب إثبات التعليل. المصلحة هى السبب الموضوعى للشرائع. ويتقدم المعتزلة على الأشاعرة والفلاسفة[2].

فعند المعتزلة الأحكام معللة بمصالح العباد، فى القصد التشريعى وليس فى القصد الخلقى أو التكوينى. ولا يمكن العدول عن أصل المصلحة والمفسدة فى حين يحرص الأشاعرة على أن الله يفعل ما يشاء، وأنه فعال لما يريد. وهى مصالح ومفاسد يدركها العقل طبقاً لقاعدة التحسين والتقبيح. والمعتزلة من المصوبة فى الاجتهاد اعتماداً على أصل الفعل. ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وقد جاءت الشريعة وفقاً لأغراض العباد طبقاً لمبدأ الصلاح والأصلح عند المعتزلة. يعاب عليهم فقط محنة خلق القرآن[3].

ولفظ "المقاصد" لفظ إبداعى أصيل من العقل التشريعى الإسلامى. وهو لفظ قرآنى[4]. يعنى الاتجاه مثل ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾، والتوجه نحو مثل ﴿لو كان عرضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتبعوك﴾. كما يعنى الاقتصاد والإحجام. الاقتصاد فى الشىء ﴿واقصد فى مشيك﴾ والاقتصاد فى الخير ﴿فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد﴾، ﴿فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق للخيرات﴾.

---

(١) الموافقات جـ٢/٦.

(٢) المعتزلة (١٠)، الأشاعرة (٣)، الفلاسفة (٢)، الظاهرية (١).

(٣) المعتزلة جـ٢/٦/٣٠/٤٢/٤٤-٤٥/٥٧/١١٩/١٧٢/٣٧٢.

(٤) ورد فى القرآن خمس مرات.

وورد أيضاً فى علم الحديث يعنى القصد بالقلب، والمعنى بالفكر والتوجه فى المكان، والمعنى الغالب هو المعنى الثانى الاقتصاد فى المعيشة والطعام والشراء، والاقتصاد فى الصلاة والخطبة والعبادات مع الدوام أى عدم المغالاة والتطرف[1].

وهو باستمرار فى صيغة الجمع "مقاصد" وليس "قصد" مما يدل على أن الشريعة لها عدة مقاصد وليس مقصداً واحداً. وهناك فرق بين القصد والمقصد، "القصد" من جانب الذات، و"المقصد" من جانب الموضوع. فالقصد اتجاه من الذات نحو الموضوع، والمقصد اتجاه من الذات نحو العالم.

وهناك فرق بين النية والقصد. النية جزئية، والمقصد كلى. النية هو قصد الفعل، والمقصد هو قصد الشريعة. لذلك قسم الشاطبى المقاصد إلى نوعين، مقاصد الشارع وهى الكلمة، ومقاصد المكلف وهى النية. هناك قصد متبادل بين قصد الشارع ونية المكلف، الاتفاق فى حالة النجاة والفوز، والهلاك فى حالة الهلاك والضياع.

ولفظ "القصد" و"القصدية" لفظ حديث فى الفلسفة الغربية المعاصرة. أصبح الموضوع الرئيسى فى الظاهريات "الفينومينولوجيا". ويعنى الإحالة المتبادلة بين الذات والموضوع، الإنسان فى العالم، والعالم فى الإنسان، ولتجاوز ثنائية الفلسفة الحديثة بين الذات والموضوع منذ ديكارت، وبعد تحويل المحور الرأسى، القصد المتبادل بين الله والإنسان إلى المحور الأفقى بين الأنا والآخر فى التجربة المشتركة أو بين الذات والموضوع فى الإنسان فى العالم[2].

٢ـ منهج القراءة والتأويل.

والمنهج المتبع ليس هو المنهج التاريخى الذى يرصد مفهوم المقاصد فى كتب علم الأصول حتى يكتمل فى "الموافقات"، ولا المنهج الفقهى الذى يرصد اختلاف

---

(١) ورد اللفظ فى الحديث أكثر من خمسين مرة. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث (فنسك) جـ٥/٣٦٩.

(٢) Hassan Hanafi: L'Exégèse de la Phénoménologie, L'état actuel de la méthode Phénoménologique et son application au phénomène religieux, Paris, 1966, Le Caire, Dar al-Fikr al-Arabi, 1977.

الفقهاء فى مفهوم المقاصد طبقاً للمدارس الفقهية الأربع الشهيرة، ولا المنهج التحليلى الذى يكتفى بتحليل المفهوم وبيان مكانته فى نسيج علم الأصول، ولا المنهج الدفاعى الذى يقوم على بيان مكارم الشريعة والرد على الطاعنين فيها بالحرفية فى التطبيق ضد مصالح العباد، والقسوة فى الحدود فيما يتعلق بالعقوبات، وأن الشريعة الإسلامية إنسانية النزعة قبل إعلان حقوق الإنسان فى الغرب الحديث[1].

وإذا اعتمد القدماء على الحجج النقلية والحجج العقلية المستقاة من جزيئات الشريعة قد يعتمد المحدثون على الحجج العقلية أكثر من الحجج النقلية. فالعصر عصر العقل والبرهان.ويشمل الواقع والإحصائيات والتحليلات الكمية التى تعبر عن المصالح العامة.

والحجة النقلية وحدها دليل ظنى ولا تتحول إلى يقين إلا بالحجة العقلية. وكما يقول الايجى فى المواقف: إن كل الحجج النقلية حتى ولو تضافرت لإثبات شيء أنه صحيح، ما أثبتته ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة[2]. الحجة النقلية وحدها تقوم على الابتسار أى الانتقاء الجزئى خارج السياق الداخلى، تكامل الأيات، والخارجى "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". واللغوى. وكثير منها يحمل على عادات العرب مثل بكاء الحى على الميت ومناسك الحج وبعض القيم العربية[3].

وهناك مسائل فى المقاصد تعتمد على الدليل العقلى وحده دون النقلى. تقوم على تحليل الحجج والرد مسبقاً على المعارض فى صيغة "فإن قيل" حتى يصبح الفكر متسقاً مع نفسه، له براهينه الداخلية وليست

---

(١) التراث والتجديد، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ١٥٢-١٥٤.

(٢) الايجى: المواقف، عالم الكتب، بيروت (د.ت) ص ٣٩-٤٠. "من العقيدة إلى الثورة" جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧. ص ٣٨٨-٤١٠.

(٣) الموافقات جـ٢/ ٢٣٨.

الخارجية[1]. وثلث المسائل خالية من الحجة النقلية[2].

والعقل عند القدماء يشمل الحس الخارجي والداخلي، المحسوسات والمجربات والبداهات الوجدانية ومجرى العادات وما تواتر من البشر وتراكم الخبرات في الأقوال المأثورة والأمثال العامية حول الحقائق الإنسانية الثابتة عبر العصور مثل قول الصدق والنأي عن الكذب[3].

وتتفاوت الحجج النقلية بين القرآن والحديث مع غلبة القرآن في معظم المسائل لأن القرآن هو الأصل الذي منه تستنبط الأصول. والحديث أقرب إلى الفروع لأنه بيان وتفصيل. ولا يذكر إلا حديث قدسي واحد، وسط بين الأصل والفرع[4]. ومجموع الآيات ضعف مجموع الأحاديث تقريباً[5].

ويعتمد الشاطبي على "الاستقراء المعنوي". ويعني استقراء جزيئات الشريعة للوصول إلى مبدأ كلي. هو استقراء لأنه يعتمد على إحصاء الجزيئات، وهو معنوي لأن الإحصاء يتوقف إذا ما وصلت الجزيئات إلى حد يظهر فيه المبدأ الكلي وأي إضافة جديدة لجزيئات أخرى لا تطعن في المبدأ سلباً ولا تقويه إيجاباً.

---

(١) المقصد الأول، وضع الشريعة ابتداء، المسألة الأولى: الضروريات الخمس، الثانية: تراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات، الثالثة: شرط عدم الأبطال جـ١/ ٨-١٦، السابعة: المقاصد كلية ص٣٧، التاسعة: الأدلة على الضروريات والحاجيات والتحسينات ص٤٩-٥٢، العاشرة: لا ترفع الجزيئات الكليات ص٥٢-٥٤، الحادية عشرة: المصالح عامة ص٥٤-٥٨، الثالثة عشر: الجزيئات في الكليات ص٦١-٦٤. المقصد الثالث، وضع الشريعة للتكليف، الثانية: إشباع الحاجات الأساسية ص١٠٨-١٠٩، التاسعة: المشقة الأخروية ص١٥٣-١٥٤، العاشرة: مشقة التكليف ص١٥٤-١٥٥. المقصد الرابع وضع الشريعة للامتثال: الثالثة عشرة ص٢٧٩-٢٨٣، الرابعة عشرة ص٢٨٣-٢٨٦، السادسة عشرة ص٢٩٧-٢٩٨، السابعة عشرة ص٢٩٨-٣٠٠ مقاصد التكليف، الثامنة ص٣٧٣-٣٧٥، العاشرة ص٣٧٨-٣٨٠.

(٢) عدد المسائل في جزء المقاصد (٦٢)، المسائل العقلية النقلية (٦٢)، العقلية (٢٠).

(٣) "وقد قيل" عليك بالصدق حيث تخاف أنه يضرك فإنه ينفعك، ودع الكذب حيث ترى أنه ينفعك فإنه يضرك، وهو أصل صحيح شرعي" الموافقات جـ٢/ ٢٩١.

(٤) يشمل جزء المقاصد اثنين وستين مسألة على النحو الآتي: القرآن أكثر من الحديث (٢٠)، الحديث أكثر من القرآن (٨)، القرآن وحده (١٠)، الحديث وحده (٤)، قرآن وحديث وحديث قدسي (١).

(٥) الآيات (٣٤٨)، الأحاديث (٢١٨).

وهو ما سماه المناطقة المعاصرون الاستقراء الناقص أساس الاستقراء العلمى الغربى الحديث. وبهذه الطريقة أمكن وضع علم القواعد الفقهية، كقواعد عامة للاستدلال أو كبديهيات علمية(١).

ويمكن تطوير هذه الطريقة القديمة إلى منهج حديث يقوم أيضاً على اطراد التجربة البشرية، وشمول العقل الانسانى، وتكرار الوقائع المشابهة، وتوارد الأفكار عند الناس. والاشتراك فى تجارب حية متطابقة، تمثلها حكمة الشعوب، والأمثال العامية. وهو ليس بعيداً عن تحليل الشاطبى للحظوظ والمراءاة وكل ما يتعلق بأحوال النفس وكما يفعل الصوفية. وفى اتباع المقاصد الأولى دون التابعة، والطاعة دون الحظ. ويمكن الاعتماد على الأفعال العامة والأقوال المأثورة وسير الأبطال وكل ما يعبر عن حكمة الشعوب وتراكم المعارف البشرية(٢).

وقد اعتمد القدماء على الشعر العربى كرصيد للتجارب الإنسانية، فهو مصدر للتجربة وتصديق للآية والحديث. والقرآن إعجاز، والرسول أفصح العرب، والأحاديث تقارب جمهرة أمثال العرب. يستشهد بشعر ذى الرمة على اختلاف الألفاظ، وتشابه المعانى، مثل بائس ويابس، فالبؤس يبس، واليبس بؤس. وقد يعنى التخوف التنقص فى الشعر العربى فى شرح آية ﴿أو يأخذكم على تخوف﴾ حتى لقد قال عمر "أيها الناس تمسكوا بديوان شعركم فى جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم"(٣).

والاستقراء دليل على المبدأ، استقراء الشريعة أى مجموع الآيات. المصلحة أساس التشريع مبدأ عام مستقرى من الآيات المفردة وكما هو مقرر فى علم القواعد الفقهية. فالاستقراء مفيد للعلم وهو أساس الاجتهاد، رد الفرع إلى الأصل لأن الأصل مستقى من جميع الفروع. والأصول الاستقرائية قطعية، تدل على ما هو

(١) السابق جـ٢/٨٣/٨٨/٢١٣.

(٢) مثل الاعتماد على المثل السائر "والجود بالنفس أقصى غاية الجود" على الايثار جـ٢/٣٥٦.

(٣) هب البعث لم تأتنا رسله إما تخوف ∴ كلية وجاحمة النار لم تضرم
ليس من الواجب المستحق ∴ ثناء العباد على المنعم، جـ٢/٢١٣.

معتبر وما هو غير معتبر، ومقاييس المصلحة والمفسدة. كما جرت الشريعة على حكم العادة، والعادة استقراء. والكليات لا تخرق الجزيئات. فالمصلحة أمر كلى واحتمال وقوع الضرر أمر جزئى. الجهاد مصلحة عامة فى الدفاع عن الأوطان وإن نتج عنه القتل والتدمير، إزهاق الأرواح وخراب الديار. الكليات الاستقرائية هى كليات "عربية" مستقاة من القرآن العربى، وصحة أحكام الشريعة بالاستقراء[1].

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل أى إعادة بناء الموضوع طبقاً لظروف العصر، بمصطلحاته ولغته وأدوات تحليله ومستوياته وظروفه وحاجاته، وهو لب المنهج الأصولى ذاته، الاجتهاد. لقد أبدع القدماء لغتهم ومصطلحاتهم وأثنينا عليهم فى ذلك، وفى مقدمتها مفهوم المقاصد. فلماذا يقتصر الإبداع عليهم ويكون نصيبنا التقليد، فالسلف خير من الخلف، ولم يترك السلف إلى الخلف شيئاً مسيئين تأويل الآية الكريمة ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾؟ ولماذا لا نقول: هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدى بهم؟ نحن من المجددين ولسنا من المقلدين. نستأنف جهود الشاطبى من القدماء ومصطفى عبد الرازق وعلى سامى النشار والطاهر بن عاشور وعلال الفاسى من المحدثين. ويفرض السياق التاريخى علينا فى عصر الاستقطاب جعل المقاصد نقطة التقاء بين السلفيين والعلمانيين يتفقون عليها. فالعلمانية إشكال غربى لحل الصراع بين الكنيسة والدولة لصالح الدولة، وحسم الخلاف بين السلطتين الدينية والسياسية لصالح السلطة السياسية. وقد اختار الإسلام هذا الحل من قبل. فالمجتمع الاسلامى مجتمع مدنى، الإمامة فيه عقد وبيعة واختيار، والسلطة فيه تفويض من الأمة وليست من الله. ديموقراطية وليست ثيوقراطية. الهدف هو تأصيل جماعات حقوق الإنسان بدلاً من روافدها الغربية فى التصورات الفردية للإنسان ومعيارها المزدوج فى الممارسة، حقوق الإنسان الغربى ثم انتهاكها فى الإنسان اللاغربى، الأفريقى الأسيوى والأمريكى اللاتينى عامة، والعربى المسلم

---

(١) الموافقات جـ١/ ٦-٧/ ٣٥/ ٤٤/ ٥٣/ ٢٧٩/ ٢٨١/ ٣٠٠/ ٣٠٥.

خاصة. فالمقاصد تتجاوز استقطاب الفكر المعاصر بين السلفية والعلمانية عوداً إلى الأصول.

ولا تعنى القراءة المعارضة والقلب والنقد والرفض بالطرق المباشرة وإيجاد البديل بدعوى الحداثة والتجديد القطيعة مع الماضى. إنما تعنى الإبقاء على الروح مع تغيير البدن، والمحافظة على القصد مع تطور الوحى، مرحلة وراء مرحلة. القصد واحد، التوحيد، وظروف العصر مختلفة فى مصر والشام والحجاز والعراق واليمن. وهو ما فعله معظم الفلاسفة المعاصرون مع القدماء خاصة هيدجر مع الفلاسفة اليونانيين والغربيين فى العصرين الوسيط والحديث.

والقراءة غير العرض. ومع ذلك فإنها تشمل عرضاً على مستوى العصر. فالعرض للقديم مجرد تكرار ممل لا فائدة منه. فى حين أن العرض الخلاق هو نقل للماضى على مستوى الحاضر. فى العرض لا فرق بين المقروء والقارئ. العرض فى البداية وليس فى النهاية. فى القراءة يمحى التمييز بين الموضوعى والذاتى. يظهر الموضوعى من خلال الذاتى، ويتجلى الذاتى من خلال الموضوعى.

كما تتغير المادة والأمثلة القديمة من المادة الفقهية فى العبادات أو المعاملات التجارية البدائية كالبيع والشراء إلى المادة الفقهية الجديدة فى المعاملات والعلاقات الدولية والتجارية المعقدة مثل منظمة التجارة العالمية، واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصندوق النقد، ومؤسسات التعاون الدولى[1]. ارتبطت المادة الفقهية القديمة،العبادات، بظروف عصرها الأول. كانت مادة جديدة بالنسبة للمجتمع الاسلامى الأول، ولم تعد كذلك بالنسبة للمجتمع الاسلامى الحالى. وهناك مادة فقهية جديدة لم تدخل بعد كأمثلة يستقرى منها أصول الفقه الجديد دون الاكتفاء باصدار الفتاوى فيها مثل فوائد البنوك وشهادات الاستثمار ودفاتر التوفير، وموضوعات الهندسة الوراثية، وزرع الأعضاء، والاستنساخ، والتخصيب الصناعى، وكل ما يتعلق بعلوم الأجنة.

---

(١) السابق جـ٢/٨.

كما تكثر الأمثلة الفقهية ونقل المبادئ الأصولية عند القدماء مما يدعو إلى قلة الأمثلة الفقهية وتعميق المبادئ الأصولية عند المحدثين. لقد أطال الشاطبى فى "وضع الشريعة للامتثال" فى موضوع الحظوظ والكرامات مما يخرج عن المبادئ العامة ويدخل فى التفصيلات الجزئية[1].

ويمكن التوسع فى المفاهيم القديمة عن طريق إطلاق معانيها وبالتالى تجديد ألفاظها. الدين مثلاً ضمن المقاصد الضرورية الخمسة لا يعنى فقط ما عناه القدماء العقائد والشعائر والكتب المقدسة أى ميداناً خاصاً هو ميدان "المقدس"، وهو مفهوم "الدين" فى الغرب فى كتب "تاريخ الأديان المقارن". بل يعنى أيضاً كل شىء، لا فرق بين الدينى والدنيوى. يعنى الحقيقة الثابتة الدائمة، العامة الشاملة، ضد النسبية والشك والغنوصية واللاأدرية والعدمية. لا يوجد شىء، وإن وجد لا يمكن معرفته. العدم أصل الوجود. وكذلك مفهوم "العرض" الذى لا يعنى فقط الشرف بالنسبة للعلاقات بين الجنسين بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية وكما هو الحال فى الثقافة الشعبية أن الأرض هو العرض، ومن يستولى على الأرض فقد انتهك العِرض. وكذلك مفهوم "المال" الذى لا يعنى فقط المال الخاص فى محفظة النقود ضد لص "الأتوبيس" ونشال الطريق والحدائق العامة والتجمعات السكنية بل يعنى أيضاً الثروات الوطنية والمال العام، وعوائد النفط، والثروات الطبيعية. فالواقع متغير، والسياقات التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية متغيرة. والقصد ثابت لا يتغير. والمادة متغيرة مع تغير المصالح. وهذا هو الفرق بين الأصول والفقه. الأصول ثابتة والفقه متغير.

وتتعدد مستويات التحليل بين المستوى الإلهى والمستوى الإنسانى. التحليل على المستوى الإلهى يخرج من مقاصد علم الأصول الذى يتحدث عن الشارع أى واضع الشريعة حتى يظل التمييز بين علم أصول الفقه وعلم أصول الدين قائماً. الله فى علم أصول الفقه هو الشارع أى واضع الشريعة. وفى علم أصول الدين هو الذات

---

(١) السابق جـ٢/١٧٦-٢٢٧ (الحظوظ) جـ٢/٢٤٢-٣٢٣ (الكرامة).

والصفات والأسماء والأفعال. ولما كانت الشريعة الإسلامية شريعة وضعية وأحكامها أحكام الوضع فإن الشارع واضع الشريعة جعلها كذلك شريعة وضعية. وهو المستوى الذى يجمع الأخوة الأعداء فى عصرنا، السلفيين والعلمانيين والذى يصل فيه الخصام إلى حد الاقتتال الدموى كما هو الحال فى الجزائر، والصراع الخفى السلطة كما هو الحال فى تونس والمغرب وليبيا ومصر وسوريا والعراق، والصراع العلنى كما هو الحال فى الكويت واليمن، والتعددية السياسية الصريحة فى لبنان. أما التحليل على المستوى الالهى فإنه يقضى على وضعية الشريعة ويقع فى صف أحد الفريقين المتخاصمين، السلفيين، ويقضى على إمكانية الحوار مع الخصوم ومد الجسور ونقاط الالتقاء مع العلمانيين ويخرج عن إطار المنظور العملى لعلم الأصول.

وتتعدد القراءات لعلم الأصول عامة وللمقاصد خاصة. ولا توجد قراءة "صحيحة" والأخرى "خاطئة". بل هى اجتهادات متعددة تنبع من طبيعة موقف القارئ ووضعه الثقافى والاجتماعى والسياسى والأخلاقى. فقد تنوعت كتب الأصول القديمة وتعددت طبقاً للمذاهب الفقهية، وطبقاً للعرض اللامذهبى والعرض المذهبى. فهناك أصول الفقه الحنفى (القرافى، البزدوى)، وأصول الفقه المالكى (الشاطبى)، وأصول الفقه الشافعى (الجوينى، الغزالى، الشوكانى، الرازى)، وأصول الفقه الظاهرى (ابن حزم)، وأصول الفقه الحنبلى (ابن الحاجب)، وأصول الفقه الشيعى (الطوسى، محمد باقر الصدر). ولا توجد قراءة أفضل من قراءة. ولا يوجد نسق أفضل من نسق. تتعدد الاتجاهات فى العلم، والعلم واحد.

كما تتعدد اللغات ومصطلحات التعبير والتخصصات والثقافات والاهتمامات العامة والجرأة على الاجتهاد والرغبة فى التواصل. والفلسفة تعطى جرأة على القراءة وتجديد المصطلحات وتبدع فى مستويات التحليل ومناهجه. والإصلاح يدفع إلى مزيد من الجرأة فى المواقف دفاعاً عن مصالح المسلمين وحقوق الأمة.

ليس من شيم العلماء مزايدة بعضهم على بعض فى الإيمان والإخلاص والحمية. ذلك مطلوب بطبيعة الحال، ولكنه لا يكفى بمفرده دون التعقل والعلم

والتحليل والمصالح العامة والتواضع والبعد عن التعصب الذى قد يصل إلى حد الاستبعاد والتكفير. إن علم الأصول وسيلة وليس غاية. الغاية هى القدرة على وضع أصول قادرة على الدخول فى تحديات العصر وحل مشاكل الأمة، والربط بين مقاصد الشريعة وأهداف الأمة. ليس هدف العلماء أخذ حظوة فى الدنيا عن طريق الدفاع عن الدين طلباً للرياسة والصدارة دون الأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة.

٣- المقاصد فى بنية الأصول.

المقاصد جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هى الغايات، والأحكام هى الأفعال. ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال[١]. وتأتى المقاصد فى الترتيب بعد الأحكام وإن كانت من حيث الأهمية تأتى قبلها. أى مقاصد الأفعال. الفعل البداية، والقصد النهاية. ومع ذلك المقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم، أكثر من ثلاثة أضعافها.

وهى بنية رباعية جزئية تدخل فى بنية رباعية كلية للعلم: الأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد. الأحكام هى أنماط الفعل ونماذج السلوك. والمقاصد الأهداف والغايات. والأدلة مصادر الأحكام والمقاصد. وهى الأدلة الشرعية خاصة الدليلان النصيان، الكتاب والسنة. والاجتهاد طرق استنباط الأحكام والمقاصد من الأدلة. وهى القسمة الرباعية التى اتبعها الغزالى فى المستصفى الثمرة وهى الأحكام، والمستثمَر وهى الأدلة الشرعية، والمستثمِر وهو المجتهد، وطرق الاستثمار وهى طرق التعليل. أما المقدمات "العلمية" الأولى فإنها تحدد الإطار العام لعلم أصول الفقه واتجاهه العملى وليس النظرى واضعاً أصول العمل وليس أصول النظر. بل إنه أمكن تطوير هذه الأصول فى "قواعد" هو علم القواعد الفقهية الذى سماه القدماء "الأشباه والنظائر" الذى أبدعه ابن النجيم، والطوفى، والسيوطى[٢].

---

(١) المقاصد (عدد الصفحات) (٤١٠)، الأحكام (٢٥٠).

(٢) قسم الشاطبى الموافقات إلى خمسة أقسام. الأول المقدمات النظرية "العلمية" الأولى. والثانى الأحكام سواء أحكام الوضع أو أحكام التكليف. والثالث المقاصد الشرعية سواء مقاصد الشارع أو مقاصد المكلف. والرابع الأدلة الشرعية الأربعة، جملة وتفصيلاً. والخامس أحكام لاجتهاد والتقليد والتعارض والتراجيح والسؤال والجواب. الموافقات جـ١/٢٣-٢٤.

وتنقسم كل من المقاصد والأحكام إلى قسمين. تنقسم المقاصد إلى مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. وتنقسم الأحكام إلى أحكام الوضع وأحكام التكليف. مقاصد الشارع هى المقاصد من وجهة نظر الله أى المقاصد الإلهية. فالشريعة مقصد قبل أن تكون حكماً[1]. ومقاصد المكلف هى المقاصد من وجهة النظر الإنسانية أى النية. مقاصد الشارع أكثر أهمية كماً وكيفاً. إذ أنها تنقسم قسمة رباعية، ابتداء وللإفهام وللتكليف وللامتثال، فى حين أن مقاصد المكلف قسمة واحدة لا تنقسم. والسؤال هو: كيف يتم التوحيد بين المقصدين؟ كيف تصبح مقاصد الشارع هى مقاصد المكلف، ومقاصد المكلف هى مقاصد الشارع؟ أما أحكام الوضع فهى الأحكام كما يتصورها الله فى العالم، وأسسها الموضوعية فيه. هى ميدان الفعل وسياقه التاريخى ومكوناته المادية الموضوعية قبل أن تبزغ فيها الارادات الفردية والحريات الإنسانية فى أحكام التكليف، وهى السبب والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. هى الميدان الموضوعى لتحقق الفعل، ثلاثة ذات لفظ مفرد: السبب والشرط والمانع، واثنان ذواتا لفظين على التقابل: العزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وهى تعادل مقاصد الشارع أى المقاصد الموضوعية للشريعة من وجهة نظر الله قبل أن تتحول إلى مقاصد ذاتية فى مقاصد التكليف تعادل أحكام التكليف. يتغير اللفظ فى المقاصد والأحكام، الوضع والتكليف، والمعنى الواحد فى حين يبقى اللفظ، التكليف فى المقاصد والأحكام بنفس المعنى. وتأتى أحكام الوضع كيفاً وكماً قبل أحكام التكليف. فسياق الفعل وميدان تحققه أهم من الفعل ذاته[2].

وتنقسم مقاصد الشارع إلى قسمين رباعية أولاً، ثم تنقسم الأولى منها قسمة خماسية[3]. فمقاصد الشارع أربعة: أولاً وضع الشريعة ابتداء أى أولاً، أى

---

(١) مقاصد الشارع (٣١٨)، مقاصد المكلف (٩٢). مقاصد الشارع خمسون مسألة، ومقاصد المكلف اثنا عشرة مسألة.

(٢) أحكام الوضع (عدد الصفحات) (٢٥٠)، أحكام التكليف (١٠٩).

(٣) المقاصد جـ٢/٥-٦.

السبب المبدئى الذى من أجل وضعت الشريعة، العلة الغائية[1]. ثانياً وضع الشريعة للإفهام (بكسر الهمزة) ولفهم مقاصدها وليس بفرضها عنوة على الناس دون فهم من أجل شرحها وبيانها وإقناع الناس بها وليس فرضها عليهم قهراً حتى يعطى الحاكم نفسه الذى تنقصه شرعية البيعة شرعية تطبيق الشريعة، ويعنى بها الحدود وليس المقاصد. ثالثاً وضع الشريعة للتكليف أى للتحقيق ولتمثلها بالأفعال طبقاً للقدرة الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم الشق على الأنفس. رابعاً وضع الشريعة للامتثال أى الطاعة وحتى تتحول إلى طبيعة ثانية فى الحياة الإنسانية تساوق الفطرة. هناك تدرج فى المقاصد من الأساس إلى التحقق، ومن الحفر إلى البناء، ومن التأسس إلى التكوين. وأهمها مقاصد الشريعة للامتثال أى الطاعة بالإرادة الحرة بعيداً عن الهوى والحظوظ والكرامات. ثم توضع الشريعة للتكليف أى التنفيذ. ثم توضع الشريعة للمصالح العامة ابتداء وأخيراً توضع الشريعة للإفهام[2]. والأمر كذلك أيضاً من حيث عدد المسائل[3].

ويتدرج القصد الأول وضع الشريعة ابتداء إلى ثلاثة مستويات: الضروريات، والحاجيات،والتحسينات. الأول هى الضروريات الخمس، النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. والثانى الحاجيات، وهو مستوى أقل من الضروريات ولكن لا تستغنى عنه كالطعام والشراب واللباس والمسكن للحفاظ على الحياة. والثالث التحسينات وهو مستوى أقل من الحاجيات مثل الكماليات، الطعام الجيد، والمسكن الراقى، واللباس الفاخر طبقاً لمستوى الدخل والتركيب الطبقى للمجتمع كواقع وليس كمبدأ.

الضروريات الخمس، كلها لها لفظ واحد، باستثناء الضرورتين الأولى والرابعة لفظان مترادفان على التبادل النفس والحياة، الخاص والعام. النفس الإنسانية خاص،

---

(١) وهو يقابل بالألمانية Grund، وبالفرنسية Raison d'être، وبمصطلح الفلاسفة "العلة الكافية" La Raison Suffisante.

(٢) وضع الشريعة للامتثال (١٥٥)، وضع الشريعة للتكليف (٦١)، وضع الشريعة ابتداء (٥٦)، وضع الشريعة للإفهام (٤٣).

(٣) وضع الشريعة للامتثال (٢٠)، وضع الشريعة ابتداء (٣)، وضع الشريعة للتكليف (١٢)، وضع الشريعة للإفهام (٥).

والحياة عام، حياة النبات والحيوان والإنسان وكل ذى ظفر. فالحياة أصل ومقصد. والنسل أى حفظ الأنساب دون اختلاطها أى العرض[1].

٤- المصلحة أساس التشريع: الضروريات الخمس.

"ووضع الشريعة ابتداء" يتضمن ثلاث قضايا رئيسية، التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، والفرق بين المصالح والمفاسد، وحفظ الشريعة ودوامها. والثانية هى الأطول والأهم[2]. وهى المقدمة الأولى للمقاصد كلها بعد قسمتها[3].

والضروريات هى ما لا تستقيم الحياة بدونها، تحتاج إلى إثباتها وحمايتها من الخلل والاختلال. وهى فى العادات والعبادات. والتفرقة بين العبادة والعادة تفرقة دقيقة لأن العبادة تتحول إلى عادة، والعادة إلى عبادة. وبعض العبادات كانت عادات مثل بعض مناسك الحج والصوم لدى الأمم السابقة. أما التفرقة بين العبادات المعاملات فهى الأهم، لأن المصالح الناتجة عن العبادات معروفة. إنما المصالح الناتجة عن المعاملات فمتغيرة لأن المعاملات الاقتصادية متغيرة من عصر إلى عصر.

والعلاقة بين الضروريات والحاجيات والتحسينات علاقة تراتبية. الضروريات هى الأساس، وهى الحقوق الطبيعية للإنسان والتى اتفقت عليها جميع الملل والأقوام مثل الضروريات الخمس. كل منها تتمة وتكملة للأخرى. أما الحاجيات فمن باب الوسع والضيق على المستوين الفردى والاجتماعى، وليس فقط على المستوى الفردى. الضروريات حقوق عامة لكل الأفراد أما الحاجيات فهى ميزات خاصة تفرضها الأذواق الفردية فى حالة توفر الإمكانيات أو الطبقات الاجتماعية فى حالة

---

(١) لذلك تقدس البوذية الحياة وتمنع ذبح الحيوان ويعرف أنصارها بالنباتيين.والمسيح هو الحياة فى المسيحية طبقاً لآية يوحنا فى الرسالة الثالثة "أنا الطريق والحياة والحقيقة". وشيخ الدروز هو "شيخ العقل". ويؤخذ بالثأر فى مصر فى جرائم الشرف. وكلها مركزة فى العرض. وتقام الثورات الاجتماعية من أجل إعادة توزيع الدخل أى العدالة فى توزيع الثروة أى المال.

(٢) الموافقات جـ٢/٨-٦٤.

(٣) السابق جـ٢/٦-٧.

نقصها. وهى عامة فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. والتحسينات هى الأخذ بما يليق بمحاسن العادات طبقاً للذوق الرفيع مثل مكارم الأخلاق أيضاً فى العبادات والعادات والمعاملات والجنايات. ودلالة ذلك حرية الاختيار، والفروق الفردية، والسبق إلى الخيرات، والإمكانيات المادية، والتفاوت فى الرزق الناتج عن الجهد.

وشرط التراتبية ألا تعود مرتبة على أخرى بالإبطال. الضروريات أصل، والحاجيات فرع، والتحسينات فرع الفرع. فإشباع الحاجيات أو التحسينات دون الضروريات سفه وادعاء وتظاهر وتفاخر. وتقوم الثورات والهبات الشعبية من أجل نقص الضروريات وليس من أجل عدم توافر الحاجيات والتحسينات. وقد تقوم من أجل توافر الحاجيات والتحسينات عند البعض فى مظاهر الوفرة والغنى ونقص الضروريات عند البعض الآخر. إبطال الأصل يؤدى إلى إبطال الفرع، ولكن إبطال الفرع لا يؤدى إلى إبطال الأصل. فالجهاد مع ولاة الجور واجب كما قال مالك. الجهاد أصل والجور فرع، جهاد أعداء الأمة فى الخارج أصل، وجهاد الجور فى الداخل فرع. وبلغة العصر، التناقض الرئيسى له الأولوية على التناقض الثانوى. وهو أيضاً موقف الغزالى فى "المستظهرى" فى الإمام الذى لم يستجمع شروط الإمامة، ومثل الصلاة فى الدار المغصوبة، فى وجوب تحرير الأرض من يد الأعداء قبل وجوب الصلاة[1].

ولا تعنى التراتبية فى المصالح التراتبية فى الدنيا فى صيغة طبقات أو طوائف أو ملل أو نحل أو بيوت أو عشائر أو أعراق. فالضروريات الخمس حقوق إنسانية عامة تخترق الحدود الإقليمية والخصوصيات البشرية. ومراحل الوحى ليست تراتبية أو أفضلية بل مراحل فى تقدم التاريخ ورقى الوعى الانسانى.

وقد لا توجد مصلحة خالصة أو مفسدة خالصة بل قد تختلط المصلحة بالمفسدة والمفسدة بالمصلحة. وفى هذه الحالة تصبح المصلحة الغالبة هى الراجحة

---

(١) السابق جـ١/١٥-٢١/١٦.

والمفسدة الغالبة هى المرجوحة. فالكم جزء من الكيف. والمصلحة والمفسدة مبدأ كيفي، والراجح والمرجوح مبدأ كمي. فالجهاد كدح، والعلم جهد، وحفت الجنة بالمكاره. والعادة أى التجربة هى مقياس التقدير الكمى لغلبة المصلحة أو المفسدة. والخطاب الشرعى لا يأمر إلا بما فيه مصالح العباد على الأمد الطويل. وهو ما أشار إليه الفلاسفة بأن الخير هو المقصود وإن شاب الفعل بعض الشر على مستوى التكوين وليس على مستوى التشريع. وهو ما أثاره أيضاً المتكلمون خاصة المعتزلة. وأما إذا خرجت المصلحة والمفسدة على حكم العادة فإنها تخضع لمبدأ "الضرورات تبيح المحذورات" من أجل المحافظة على تراتبية الضرورات الخمس(١).

ولا تتبع المصالح والمفاسد أهواء النفوس بل هى مصالح ومفاسد عامة للجميع. المصلحة عامة والهوى خاص. لذلك تسمى المصالح العامة، وهى الحق فى الحياة الإنسانية وأفعال الناس وعليها تقوم السموات والأرض. ومع ذلك المصلحة والمفسدة إضافيان، فى حال دون حال، ووقت دون وقت، وشخص دون شخص، نسبة إلى الموقف. قد تختلف الأغراض فى الأمر الواحد. ومن ثم فإن الإذن بالمصلحة والمنع للمفسدة ليسا على الإطلاق كما قال الرازى طبقاً لنسبية الأشاعرة على عكس قاعدة التحسين والتقبيح الاعتزالية كما لاحظ القرافى. المصالح مطلقة عامة لا تخص باباً دون باب ولا محلاً دون محل، مصلحة مطردة فى كليات الشريعة. وهذا هو معنى العصمة الشرعية وحفظها أى بقائها كحقيقة إنسانية ثابتة(٢).

والدليل على المصلحة والمفسدة دليل قطعى طالما أن المصلحة مبدأ قطعى. والظنى لا يكون دليلاً على أصل قطعى. والدليل العقلى يقينى مثل الدليل الشرعى فى حين أن الدليل النقلى لا يكون يقينياً بمفرده، ولا يصبح قطعياً إلا بتضافره مع الدليل العقلى(٣). والمصلحة حكم عقلى وشرعى معاً. والإجماع دليل قطعى أيضاً. واستقراء الشريعة دليل قاطع. وهو أساس يقين التواتر. والأصل القطعى لا ترفعه

---

(١) السابق جـ١/ ٢٥-٣٢.
(٢) السابق جـ٢/ ٣٨-٤٨/ ٥٤-٦٤.
(٣) السابق جـ٢/ ٣٧-٤٠/ ٤٩-٥٤.

آحاد الجزيئات. الأصل القطعي عام، والجزيئات خاصة. وفى الحياة العام والخاص، المشترك والفردى. ليس الأصل فى المصالح الإذن بها وفى المفاسد المنع لها بل لها أدلتها اليقينية فى ذاتها والمستقاة من جزيئات الشريعة أو القائمة على الحسن والقبح العقليين.

والضرورات الخمس عند القدماء، الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، فى حاجة إلى إعادة ترتيب. الترتيب القديم يبدأ بالدين فى حين أن الدين لا يدرك إلا بالعقل. والعقل لا يكون إلا عند الأحياء. ومن ثم يبدأ الترتيب الطبيعى بالحياة التى يشارك فيها المؤمن والكافر. الحياة هبة من الشارع، وصفة له، شرط العلم والقدرة[1]. والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات الخمس لأنه استمرار لها.

ثانياً العقل، فالعقل شرط التكليف. وهو أول ما يبزغ فى الحياة. فالحياة هى الحياة العاقلة كما عبر ذلك الحكماء القدماء الكندى والفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن باجه وابن رشد.

ثالثاً، الدين لأنه لا يدرك إلا بالعقل، فالعقل أساس النقل عند المعتزلة، ومن قدح العقل فقد قدح فى النقل عند ابن تيمية زعيم السلفيين فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول". وهو مجموعة من الحقائق المعطاة سلفاً والتى يصدقها العقل والتجربة.

رابعاً، العرض الذى لا يعنى فقط اختلاط الأنساب والمحافظة على صحة النسب بل يعنى أيضاً الكرامة الوطنية، والاستقلال الوطني، والكرامة الإنسانية، واحترام حقوق الإنسان.

خامساً، المال الذى لا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية ضد التبديد والنهب والاستغلال والتهريب إلى الخارج[2].

---

(١) السابق جـ٢/ ١٠-١٢.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٤٥١-٤٥٥.

والمصالح والمفاسد فى الأمور الدنيوية وليست فى الأمور الأخروية إذ لا تعرف الآخرة إلا بالخبر أو قياساً للغائب على الشاهد، ولكن لا تعرف بالتجربة[1]. والمصلحة والمفسدة أمور تجريبية خالصة. أمور المعاد أدخل فى علم أصول الدين وخارج عن علم أصول الفقه. الغيبيات خارج عن حدود علم أصول الفقه الذى لا يتناول إلا المشاهدات التى تخضع للعقل والسبر والتقسيم. وقياساً للغائب على الشاهد فى الآخرة مصلحة محضة هو خير محض، ومفسدة محض هو شر محض. وهو ما ينفى تفاوت الدرجات فى الدارين[2].

٥ـ فهم الشريعة: اللغة العربية.

والمقصد الثانى "وضع الشريعة للإفهام" وذلك عن طريق اللغة، اللغة العربية. فالوحى كلام، والكلام لغة، واللغة أداة تعبير وإيصال شفاهاً أو تدويناً. فالشريعة الإسلامية عربية، لسانها عربى، والقرآن عربى خال من العجمية إلا من الكلمات التى تم تعريبها من قبل نزول الوحى فارسية أو روسية أو حبشية أو قبطية. فقد كان العرب فى اتصال عبر التجارة مع الشعوب المجاورة وهو ما لاحظه الشافعى من قبل فى "الرسالة". ارتباط علم الأصول بالبيان أى باللغة العربية مثل ارتباط المنطق اليونانى باللغة اليونانية مما سمح للأصوليين والحكماء والمناطقة بنقد المنطق اليونانى و"ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان"[3].

وألفاظ اللغة لها معنيان. أصلى وفرعى، مطلق ومقيد. الأول تشترك فيه جميع الألسنة. ويمكن معرفته بالنحو. والثانى خاص بكل لسان لا تعرفه إلا البلاغة فيما يتعلق بالتركيز والإطناب، والمجاز والتشابه والتأويل والتقديم والتأخير والذى

---

(١) الموافقات جـ٢/ ٣٢-٤٨.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٤ النبوة – المعاد .

(٣) السابق جـ٢/ ٦٤-٦٨.

السيوطى: ترجيح أساليب القرآن على منطق اليونان.

ابن تيمية: الرد على المنطقيين، شرف الدين الكتبى، بمباى، الهند ١٩٤٩.

ابن تيمية: نقض المنطق. ط١، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة ١٩٥١.

من النقل إلى الإبداع مجـ٣ الإبداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول، المنطق.

كثيراً ما يبرز فى القصص. الأول يمكن ترجمته ونقله من لسان إلى لسان، والثانى لا يمكن ترجمته لأنه خاص بكل لغة. وقد أشار إلى ذلك المناطقة القدماء. لذلك نفى ابن قتيبة إمكان ترجمة القرآن. القرآن المترجم لفهم المعانى وليس للتعبد(1). وكل ترجمة تحرص على المعنى يضيع اللفظ وموسيقاه وتصويره. وكل ترجمة تحافظ على اللفظ يضيع المعنى وتقع فى الحرفية. وهذا هو سبب الإعجاز بمعنى عدم القدرة على تقليده والإتيان بمثله.

ومن ثم يكون النظر فى الأحكام هل هى على المعنى الأصلى وليس المعنى الفرعى، ويكون المعنى الفرعى دالاً على الأحكام وليس أصلاً لها. وفى هذه الحالة يكون السؤال: وما لزوم المعنى الفرعى؟ ألم يستعمل أيضاً فى استنتاجه لأحكام وهو جزء من اللسان العربى وكما فعل ذلك الفقهاء من قبل، الشافعى وغيره، والأمثلة على ذلك كثيرة؟ ويكون الجواب أن المعنى الفرعى خادم للأصل ومؤكد له وليس واضعاً لحكم. ولو كان أصلاً للحكم لكان أصلاً فى المعنى. فهو معنى مساند وليس مستقلاً تستنبط منه أحكام مستقلة. لا يمكن إهماله وفى نفس الوقت لا يمكن اعتباره أصلاً.

وقد تدل المعانى الفرعية على آداب شرعية وتخلقات حسنة وإحساس مرهف بالمعنى من أجل الإقناع والإيحاء بالحكم المستند إلى المعنى الأصلى مثل النداء المزدوج لله وللإنسان للدلالة على القرب وللألفة مع الأشياء بتشخيصها وتوجيه النداء إليها، وضرورة التنزيه وعدم نسبة الشر إلى الله، والأدب فى المناظرة، وإجراء الأمور على العادات فى التسببات(2).

لذلك جاءت الشريعة أمية لقوم أميين بواسطة رسول أمى. ولا تعنى الأمية فقط عدم معرفة القراءة والكتابة وهو المعنى الحالى نسبة إلى لغة الأم ولكن أيضاً الطبيعى قبل حالة التعلم. علوم الأميين فطرية وعلوم الأمم المتحضرة بالاكتساب

---

(1) لذلك سمى أربرى ترجمة للقرآن "القرآن مفسراً" The Koran interpreted ، السابق جـ2/ 68-73.

(2) السابق جـ2/ 95-107.

والتعلم. تعنى الأمية الاعتماد على البداهة ولغة الإشارة الحسية المرئية والوسائل "السمعية والبصرية" بلغة هذا العصر مثل لغة الأصابع، ولغة اليد، ولغة العينين، ولغة الوجه والرأس، باختصار "لغة البدن"(١).

كانت للعرب علومهم الطبيعية التلقائية الفطرية. أبدعوها من وحى الحاجة والبيئة مثل علم النجوم للاهتداء بها فى البر والبحر. ثم استعمل بعد ذلك فى الشريعة لمعرفة مواقيت الشعائر. وعلم الأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحب وهبوب الرياح، علوم أهل صحراء، نقته الشريعة وأبقت ما هو علمى واستبعدت ما هو خرافى، وهو ما سماه الحكماء "علم أحكام النجوم"(٢). وعلم الطب كان مأخوذاً من تجارب الأميين قبل نقل علوم الأوائل. وعلوم البلاغة والفصاحة وأساليب الكلام من بيان وبديع كانت وراء الإحساس بإعجاز القرآن. وعلوم مكارم الأخلاق كانت تعبير عن الفطرة مثل الصدق والعدل والشجاعة ونصرة الضعيف وموالاة المظلوم. أقر الوحى البعض وعدل البعض الآخر، وأكمل نوعاً ثالثاً، ورفض علوم الفأل والطيرة والزجر والطالع.

والسؤال هو هل ذكر القرآن والحديث والحث عليها يدل على معرفة العرب بها أم توجيه العرب نحوهما بالنظر فى الطبيعة والتعرف على قوانينها ثم الاهتداء بها فى أمور الدنيا والاستدلال بها على التوحيد؟(٣). هل القرآن مصدر علم لحياة العرب فى الجاهلية أم أنه واقع على إنشاء علوم الطبيعة من أجل الانتقال إلى ما بعد الطبيعة كما لاحظ المتكلمون والحكماء والصوفية بجعل الطبيعة مقدمة لما بعد الطبيعة وكما أورد الغزالى

وفى كل شىء له آية ∴ تدل على أنه الواحد

---

(١) السابق جـ٢/ ٦٩-٧٩.

(٢) علم الفلك Astronomy ، علم أحكام النجوم Astrology مثل علم الكيمياء Chemistry ، علم السيمياء Alchemy.

(٣) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع نظرية الوجود ص ٤٨٩-٦٢٦. وأيضاً "من النقل إلى الإبداع" مجـ٣ الإبداع جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الثالث: الطبيعيات والإلهيات.

لذلك تفهم الشريعة بطريقة الأميين الذين نزل الوحى بلسانهم فى الألفاظ والمعانى والتراكيب وأولوية المعنى على اللفظ. فالمعنى هو الغاية واللفظ وسيلة. ومن هنا أتت شرعية التأويل والمجاز. بل أنه يمكن تبديل بعض الألفاظ بألفاظ أخرى أكثر قدرة على التعبير عن المعانى وإيصالها. والأمثلة على ذلك من الشعر العربى[1]. كما يمكن إهمال بعض الألفاظ كلية. والتعبير العربى بعيد عن التكلف والاصطناع. وهو ما عابه الأصمعى على الخطيئة، وما يُعاب على الخطاب الفلسفى الغربى المعاصر. وتفهم العبارة كما يفهمه عامة العرب وليس خاصتهم فى الأمور "الجمهورية" بالرغم من نزول القرآن على سبعة أحرف أى على مستويات متعددة من العمق والفهم طبقاً لمستوى الثقافة والعمق[2]. وقد لا يفيد اللفظ معنى محدداً ولكن يفيد بموسيقاه وجرسه وإيحاءاته مثل "الأب" فى "فاكهة وأبا" ومثل "المراسلات" و"العاصفات" دون التوغل فى المقصود منه والبحث عن المطابقة مع الشىء. قد يكون المقصود منها إثارة النفس والخيال فى "نظرية الكشف" وليس الإحالة إلى شىء فى "نظرية المطابقة". المقصود هو تعقل التكاليف الاعتقادية والعملية من أجل تحقيقها. فليس النظر غاية فى ذاته ولا الخطاب غاية فى ذاته كما هو الحال فى اللسانيات المعاصرة. تكون التصورات أى الاعتقادات سهلة الفهم والتكاليف واضحة وميسورة. ولغياب ذلك نشأت الفرق الكلامية والمذاهب الفقهية المتكلفة مثل فقه الفرق. وفى العمليات يكون الفهم طبقاً للأميين والبدو أى الفهم الطبيعى التلقائى دون تكلف واصطناع الباطنية. وهذا لا ينافى تدقيق النظر فى الأحكام فى مواطن الشبهات. وهى أمور إضافية لا تعبد فيها من باب الجليل أو الدقيق من الكلام. فالناس فى فهم الشريعة على مراتب ومستويات مختلفة من العمق والقدرة على التأويل طبقاً لتعدد الثقافات والتخصصات والاختصاصات والهبات والقدرات الطبيعية. والتطبيق التدريجى للتكاليف ينعكس على الفهم فتظهر الصياغات اللينة التدريجية التى لا تغفل المراحل وحتى يتعود الناس على التكليف الجديد،

---

(١) يذكر الشاطبى أمثلة من شعر ذى الرمة وابن الأعرابى ورجل من هذيل، السابق جـ٢/٨٣-٨٤/٨٨.

(٢) انظر دراستنا: مستويات النص القرآنى، أدب ونقد، العدد، مايو القاهرة ١٩٩٣ ص٢١-٢٢.

والشديدة الصارمة التى تريد تغيير الواقع دفعة واحدة، مما يؤدى إلى قتل الأنبياء وعصيان أقوامهم(١).

لا يعنى ذلك كما ادعى بعض القدماء والمحدثين أن القرآن حوى كل العلوم مسيئين تأويل آيات مثل ﴿وما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾، ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شىء﴾ وضع القدماء فيه علوم عصورهم الطبيعيات والتعاليم والمنطق والحروف كما وضع فيه المحدثون علوم الطب والكيمياء والذرة وطبقات الأرض والهندسة الوراثية، والعلوم الإنسانية مثل علوم النفس والاقتصاد والسياسة والاجتماع بدعوى أن القرآن سابق على علوم العصر. ومن ثم فالمسلمون أفضل من الغربيين، خير أمة أخرجت للناس. وأفاضوا فى أسرار القرآن مثل فواتح السور. وتركوا التفسيرات الاجتماعية والسياسية التى تأخذ حقوق الفقراء من أموال الأغنياء، وحقوق الضعفاء من سلطة الأقوياء(٢).

ولا تبعد "إسلامية المعرفة" عن ذلك كثيراً. إذ أنها تأخذ المعارف الغربية الحالية التى توصل إليها الغربيون بجهودهم ثم "غربلتها" بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ما اتفق منها معها يكون إسلامياً، وما اختلف معها يكون غير إسلامى فى حاجة إلى تصحيح تقوم به العلوم الاجتماعية الإسلامية. وهو موقف ينتهى أولاً إلى التسليم بأن آخر ما وصل إليه العلم هو ما توصل إليه الغربيون(٣). يعبر عن إحساس بالنقص أمامهم، وتأبيد هذا الإحساس فى الأمة منتظرين ماذا يأتى به الغربيون. فالعلم من الغرب. والغرب ليس مصدراً للعلم بل موضوعاً للعلم. ثانياً اقتصار دور الأمة على النقل دون الإبداع وعلى إصدار الأحكام بالصواب والخطأ على العلوم الغربية ليس بناء على مراجعات علمية بمناهج علمية كما يفعل العلماء مع العلماء. ويكون مقياس ذلك هو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية بكل ما فى ذلك من انتقاء وابتسار واجتزاء وتأويل وتشابه ومجاز وإطلاق. وهو نوع من

---

(١) الموافقات جـ٢/٨٩-٩٥.

(٢) السابق جـ٢/٧٩-٨٥.

(٣) "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص ٣٦-٥٦.

الكسل العقلى والتبعية العلمية لم يكن طريق القدماء الذين أبدعوا فى العلوم الرياضية والطبيعية ولم يكتفوا بنقل اليونان[1]. ثالثاً، وماذا لو تغير العلم الغربى إلى النقيض كما هو معروف فى تاريخ العلم؟ هل يتغير فهم القرآن معه؟ فى هذه الحالة تؤدى "أسلمة العلوم" إلى ربط الثابت وهو الوحى، بالمتغير وهو العلم. ويصبح العلم هو الرائد والوحى هو التابع. رابعاً، ولماذا يكون العلم غربياً وهناك علوم الصين والهند واليابان؟ هل "أسلمة العلوم" مازالت مرتبطة بعلاقتنا بالغرب أبان العصر الاستعمارى، وإكمالاً لحركة التحرر الوطنى عن طريق الثقافة والعلم بطريقة "وداونى بالتى كانت هى الداء"؟

٦ـ القدرة ورفع الحرج: عدم جواز تكليف ما لا يطاق.

والمقصد الثالث "وضع الشريعة للتكليف". ولا يكون التكليف إلا طبقاً للقدرة وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع المشقة. فإشباع الحاجات الضرورية للإنسان لا يمكن إغفالها لأنها جزء من طبيعة الإنسان خارج دائرة الكسب، الأفعال الخارجية والداخلية. وهو نوعان مثل أفعال الشعور الداخلية كالعلم والحب والصفات الفطرية، كالشجاعة والحلم، وهى خارج أفعال التكليف[2]. ولا يوجد تكليف بالأوصاف الجبلّية التى لا اختيار للإنسان فيها. فالتكليف قائم على حرية الاختيار. وكذلك لا يجوز التكليف بالشاق، لا فرق بين أشاعرة ومعتزلة. وترفع المشقة عن أعيان الأفعال وعن كلياتها معاً. وهو حكم العادة والإجماع. ولا يعنى ذلك إسقاط مشقة مقاومة إتباع الهوى. بل إن المشقة فى هذه الحالة جزء من الفعل. المباح لا مشقة فيه. إنما الواجب والمحظور فيقترنان بالمشقة للفعل أو عدم الفعل. لذلك شرعت الرخص لرفع المشقة والحرج. ولقد قام النسخ على أساس رفع المشقة، والتحول من الأثقل إلى الأخف أو من الأخف للأثقل. وفى كلتا الحالتين يُقد الحكم على قد القدرة. أو ينتج عن المشقة فساد يعارض أصل المصلحة[3].

---

(١) "من النقل إلى الإبداع" مجـ٢ التحول، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

(٢) السابق جـ٢/١٠٧-١١٩.

(٣) السابق جـ٢/١١٩-١٣٠/١٣٦-١٤١.

والمشقة على درجات. ما لا يطاق وهى مانعة من التكليف، والخارجة عن المعتاد وهى مانعة من التكليف أيضاً، والزائدة على المعتاد وهى غير مانعة من التكليف بل هى اختبار وابتلاء. والقصد هو المحك وليس قدر المشقة. وأخيراً مشقة مخالفة الهوى وهى مقصودة بالتكليف. ولا تقصد المشقة لذاتها حتى يراد الثواب لأن الأعمال بالنيات، وإلا تحول التكليف إلى تجارة، والفعل الشرعى إلى مكسب وخسارة.

وسبب رفع الحرج الخوف من الملل والانقطاع والتحول من النقيض إلى النقيض، والمزايدة والتكلف والادعاء والتنطع فى الدين والرغبة فى الثناء من الناس أو زيادة الكسب فى الآخرة، وتعطيل شئون الدنيا، وعدم القدرة على الإتيان بالأفعال الشرعية الأخرى. وقد تكون المشقة فى الامتناع عن المحرم أكثر منها فى الإتيان بالواجب. فمجاهدة النفس نوع من المشقة. ولا ينطبق مثل "الصلاة فى الدار المغصوبة" على رفع المشقة والخوف من القبض على الإمام من الأعداء بل على أولوية تحرير الأرض على الصلاة فيها، وأولوية الولاية العامة على الولاية الخاصة[1].

وتعنى القدرة ورفع المشقة والحرج بلغة العصر أولوية الواقع على الفكر، والحفاظ على الحياة كأحد الضروريات الخمس، وعدم التنطع فى الدين.

وهناك حالات خاصة مثل الأصفياء والأتقياء والأولياء، حالات البطولة والتضحية حيث تكون المشقة لديهم وسيلة للخير الحميم وتأتى عن طبيعة دون تكلف واصطناع كسهر الليالى من العلماء. تعتمد على أخبار آحاد، وتؤول تأويلاً خاصاً. ومعارضة بأحاديث أخرى متواترة. ويُغلب التواتر على الآحاد فى حالة التعارض. هؤلاء هم أرباب الحظوظ وأصحاب المواهب، والاستثناء من القاعدة. وهو نفس موقف ابن تيمية فى اعتبار التصوف للخاصة وليس للعامة. وكما لا يطلب وقوع المشقة العادية لا يطلب رفعها لأنها جزء من التكليف والجهد بذل الوسع

---

(١) السابق جـ٢/١٤١-١٤٦.

وممارسة الحرية. والحرج العام أقصى من الحرج الخاص. فحرج الجماعة أقصى من حرج الفرد. قد يسقط الحرج العام ولا يسقط الحرج الخاص إذا كان من المعتاد(١).

والمشقة تكون على التوسط والاعتدال(٢). لذلك كان الشافعى فقيه الوسطية هو الأكثر ذكراً من الفقهاء فى المقاصد. وكلا طرفى الأمور ذميم. وكل ما هو متوسط معتدل داخل فى مقدور العبد. وكثيراً ما يكون هدف التشريع رد الطرف إلى الاعتدال، لا فرق بين سلوك البدن وأحكام التكليف. الغاية من التشدد هو الاعتدال لأنه تشدد طرف مع طرف متشدد. والاعتدال هو السبب فى السماح بالرفض حتى تزول المشقة الزائدة. ويعرف الاعتدال من الشرع والعادة والفعل نظراً لتطابق الوحى والعقل والطبيعة.

والمشقة أمر دنيوى وليست أمراً أخروياً(٣). فالمصالح أمور دنيوية وليست أخروية، هى مصالح العباد لأنه الله لا يجوز عليه المصالح. وقد تكون المشقة على غير المكلف وهو ما ينتج عن الولاية العامة. وفى هذه الحالة يجب الترجيح.

ومن ثم فإن تشدد الجماعات الإسلامية المعاصرة قد يخرج عن إطار القصد الثالث وضع الشريعة للتكليف عندما تتشدد فى حرفية التكليف دون روح الأحكام، وعندما تركز على العبادات دون المعاملات، وعندما تجعل هم الشريعة البدن والعرى والعلاقات الجنسية وليس الفقر والقهر والعلاقات الاجتماعية. ومن مظاهر تشددها تكفير المجتمع والانعزال عنه وتكوين جماعات مغلقة طاهرة هى جماعة المؤمنين وسط مجتمع الكفر. ولا علاقة بين الاثنين إلا بأن يقضى أحدهما على الآخر، والنصر للأقلية المؤمنة على الأغلبية الكافرة. إن التشدد ظاهرة اجتماعية طبيعية فى مجتمع يغلب عليه التسيب والتميع والانحلال والضياع. قد يكون التشدد هنا جرس التحذير والانتباه. فالطرف يؤدى إلى الطرف الآخر. وقد يعبر عن رغبة لانتصار

---

(١) السابق جـ٢/١٣٠-١٣٣/١٤٦-١٤٨.

(٢) السابق جـ٢/١٦٣-١٦٨.

(٣) السابق جـ٢/١٥٣-١٥٤.

سريع ومحدود على مستوى "جهاد النفس" إن تعثر الانتصار على الجهاد الأكبر، جهاد العدو، وتمرتسنا بآية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

٧- مقاومة الأهواء والحظوظ والكرامات وإثبات العادات.

والقصد الرابع هو "وضع الشريعة للامتثال" وتعنى التمثل والطاعة وتحويل الشريعة إلى بناء شعورى للإنسان وهو قصد الشارع من دخول المكلف تحت أحكام الشريعة وإخراجه من دواعى الأهواء حتى تتأكد حرية الأفعال وضرورة التكليف. فالكون يقوم على الحق وليس الهوى ومصالح العباد موضوعية ولا تخضع للأهواء. ولا عبث فى الكون بل كل شىء فيه لحكمة. ومن ثم فإن كل الأعمال التى تقام على الأهواء هى أعمال عبثية، عبادات أو عادات. لذلك كتب الفقهاء فى "ذم الهوى" مثل الهروى. الهوى ظن والحق يقين. الهوى مفسدة واليقين مصلحة. وإتباع الهوى فى المحمود طريق إلى المذموم. وإن متبع الهوى كالمرائى يتخذ الأحكام آلة لاقتناص أغراضه كمن يبدل النساء بدعوى تعدد الزوجات والطلاق، وينغمس فى الحياة الدنيا بدعوى عدم جواز تحريم ما أحل الله من طيبات، ومن يكسب الملايين بدعوى دفع الزكاة، ويبنى عقاراً ويجعل أسفله مسجداً لإلغاء ضرائب العقار والعوائد[١].

والمقاصد الشرعية ضربان: أصلية وفرعية (تابعة). الأصلية لاحظ فيها للمكلف لأنها الضروريات المعتبرة فى كل ملة. هى مصالح عامة أو منافع عمومية وليست حظوظاً شخصية. والضرورة إما عينية على كل مكلف أو كفائية إذا قام بها مكلف سقطت عن الآخر. وكلاهما معرى عن الحظ. فلا أجر على الولاية والعلم والقضاء والحكم والإحسان والإقراض. لذلك حرم الربا. والمقاصد الفرعية هى التى قد تتحقق فيها حظوظ المكلف مثل إشباع الحاجات والتمتع بمباهج الدنيا. وهى خادمة للمقاصد الأصلية. وهنا تتحول العادة إلى عبادة. والحظ قد يكون مقصوداً عاجلاً مثل المعاملات أو غير مقصود أجلاً مثل الولاية العامة وما تجلبه من عز

(١) السابق جـ٢/١٦٨-١٧٦.

السلطان ونخوة الرياسة. وقد تكون الحظوظ مباشرة للنفس أو غير مباشرة للغير مثل الزوجة والأولاد والرعية. وفى الحظوظ عموم وخصوص، حظ المكلف بالقصد الأول، وحظ الآخر بالقصد الثانى، وقسم متوسط بين الاثنين[١].

وقد يتخلى المكلف عن حظه ويكون فعله لله وللناس[٢]. ويكون العمل صحيحاً إذا ما روعيت فيه المقاصد الأصلية، وهو أقرب إلى الإخلاص فى العمل. أما الترهب فإنه تنازل عن حظ صغير لنيل حظ أعظم مثل الزهد فى الدنيا. العمل على المقاصد الأصلية فيه صلاح عام وعصيانها فيه فساد عام[٣]. والعمل طبقاً للمقاصد التابعة قد يحقق المصالح الأصلية. وإن يحققها كان حظاً للنفس[٤]. والحظوظ أقسام. الأول ما يرجع إلى صلاح الهيئة وحسن الظن عند الناس، والثانى حظ النفس من الدنيا دون مراءاة أو بمراءاة الناس[٥]. والمقصود هو الحظ الدنيوى وليس الحظ الأخروى. الأول معروف بالعادة والتجربة، والثانى بالقياس.

والمطلوب الشرعى عادة أم عبادة. العادة سلوك أفقى فى المعاملات، والثانية سلوك رأسى فى العبادات. النيابة فى العادة صحيحة أما النيابة فى العبادة فإنها تعارض مبدأ الاستحقاق الذى يقوم على أساس كسب الأفعال وتصور فردى لعلاقة العمل بالجزاء. فإذا كانت فيه نيابة فإنه يكون تحقيقاً للفعل التواصلى بين الأفراد، بين الأحياء والأموات فى نطاق القرابة والصداقة والأخوة والأمة، واعتماداً على مبدأ الرحمة بعد مبدأ العدل. فالشارع عادل يطبق قانون الاستحقاق، ورحيم يطبق الشفاعة والنيابة والمغفرة. النيابة رؤية إنسانية ومشاركة وجدانية، وعطاء فردى يشبه أخذ حقوق الفقراء فى أموال الأغنياء. علاقة الإنسان بالله علاقة فردية وعلاقته بالإنسان علاقة تبادلية. العلاقة بالله علاقة حرية ومسئولية،

---

(١) السابق جـ٢/١٧٦-١٨٦.

(٢) السبق جـ٢/١٨٦-١٩٥.

(٣) السابق جـ٢/١٩٦-٢٠٧.

(٤) السابق جـ٢/٢٠٧-٢١٧.

(٥) السابق جـ٢/٢١٧-١٢٧.

وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة تبادل منافع ومصالح. الفعل التواصلى كالصدقة الجارية، وقبول الدية فى حالة الخطأ العمد، وتحمل المسئولية حتى بعد الموت من أفعال الميت أو الحى، وفرض الكفاية. والجزاء الجامعى لا يقلل من شأن الأفعال الفردية. ومع ذلك يظل مبدأ الاستحقاق أقوى، وقانون العدل له الأولوية على فضل الرحمة. والمستحق بالعمل خير من المستحق بالشفاعة والواسطة(١).

ومن مقصود الشارع ودوام التكليف. فالأمر للتكرار دون حاجة إلى تجديده. وقد غالي الصوفية فى ذلك بإلزام أنفسهم بالأوراد فى كل وقت. والتكليف عام للناس جميعاً طبقاً للحد الأدنى من القدرات العامة، لا يخص فرداً متميزاً أكثر أو أقل. والخطاب مصاغ على أواسط الناس فى القدرات النظرية والعملية. فالعباد حوامل النص ومراياه. ويقاس على الخطاب العام ولا يقاس على الخطاب الخاص، بالرغم من حديث الصوفية عن المناقب، مناقب الصحابة والأولياء. وتستنبط الأفعال الخاصة من القواعد العامة. ومعروف فى علم الأصول خصوص السبب وعموم الحكم. ويفتح هذا الأصل باب الكرامات والمعجزات، ولا يمكن غلقه فيضيع التكليف العام. وإن لم تعارض الكرامة الحكم الشرعى فالعمل به أولى. قد تعنى الكرامة إحساس غامض، وتوجس، وقدرة على رؤية المستقبل وهو موضوع دراسة فى العلوم الاجتماعية فى علم المستقبليات أو فى علم النفس مثل التراسل الروحى، والرؤية عن بعد، وصدق الأحلام. وإذا كانت الكرامة لا تعارض الأحكام الشرعية وفيها مصالح العباد وتنبيه وتحذير للاستعداد، فالأولى إتباع الأصول الشرعية وليس فروعها(٢).

وتفهم الخوارق كلها طبقاً لمجرى العادات ونصوص الشريعة ونهاية عصر المعجزات التى قام بها الأنبياء السابقون قبل خاتم الأنبياء كوسيلة للإقناع ولم تعد

---

(١) السابق جـ٢/٢٢٧-٢٤٢.

(٢) السابق جـ٢/٢٤٢-٢٧٥.

كذلك بعد اكتمال النبوة، بعد استقلال الوعى الإنسانى عقلاً وإرادة، فى النظر والعمل(١).

وخصوصية الرسول كحكم فيما وقع بين الناس من اختلاف، وصلاة الله وملائكته على النبى، وعطاء الله ورضاه عنه، وغفرانه لذنوبه ما تقدم منها وما تأخر، وتكريمه بالوحى ونزول القرآن عليه، وشفاعته التى خص بها، وشرح الله صدره، واختصاصه بالمحبة، وأنه أكرم الأولين والآخرين، وشهادته على أمته، وما أجريت على يديه من كرامات، ووصفه بالحمد فى الكتب السالفة، وبالعلم مع الأمية، والعفو قبل السؤال، ورفع الذكر وموافاته ومعاداته موافاة لله، والاجتباء، والتسليم، والتثبيت، والعطاء، وتيسير القرآن، والسلام عليه فى الصلاة، واشتراكه مع الله فى الأسماء وطاعته، وشفقته وصفاته، والعصمة، وإمامة الأنبياء، كل ذلك لا يدل على خصوصية فى خطاب التكليف. وقد اعتمد الصوفية على هذه المناقب لمدها من الرسول إلى الأولياء، وخرقوا بها قواعد الشرع وشخصوا بها حياة الرسول، وعظموا شخصه حتى خرج على الحدود كما فعلت النصارى مع عيسى بن مريم بالرغم من نهى الرسول عن إطرائه.

الشريعة عامة لكل المكلفين، وجارية على مختلف أحوالهم. وهى تتعلق بعالم الشهادة حيث تقاس المصالح والمفاسد. ولا يعلم عالم الغيب إلا قياساً، قياس الغائب على الشاهد. تقوم الشريعة على العموم وليس على الخصوص، على اطراد قوانين الطبيعة وليس على خرقها، على القاعدة وليس على الاستثناء.

والعوائد جارية ضرورة، شرعية أو طبيعية اجتماعية مثل القصاص. ولا يقدح فى العادة إمكانية خرقها. لذلك أصبح "مجرى العادات" أحد مقاييس الصدق

---

(١) وذلك مثل ﴿وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون﴾. وأيضاً ﴿قال وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله والملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربى هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾.

عند ابن حزم وجمهور الأصوليين[1].

والعوائد نوعان شرعية مثل أفعال التكليف الخمسة: الواجب والمحرم والمندوب والمكروه والمباح، وطبيعية وهى العوائد الجارية بين الخلق، القوانين الطبيعية والنظم الاجتماعية. وكلاهما ثابت ومتغير فى آن واحد. فكشف الرأس قبيح فى المشرق غير قبيح فى المغرب. والعوائد نوعان: الأول كلية عامة لا تتغير مثل الحاجات البدنية الأساسية، والثانى العوائد الاجتماعية المتغيرة من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان[2].

وتعظم الطاعة والمعصية بعظم المصلحة والمفسدة. والمصالح والمفاسد ضربان. ما بهما صلاح العالم وفساده مثل إحياء النفس أو قتلها، وما به كمال ذلك الصلاح كالمساواة بين الأغنياء والفقراء. الأمر يقتضى المصلحة، والنهى يقتضى الفساد. فالأوامر والنواهى قائمة على جلب المصالح ودفع المفاسد. وكلها حق الإنسان لأن الشارع غنى لا تنفعه مصلحة، ولا تضره مفسدة.

إذا كان الأصل فى العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعانى على عكس العادات. فإن هذا يطعن فى فهم الحكمة فى العبادات. وقد اطردت المعانى عند الحكماء. وقد لا تخلو العادة من التعبد ولا يخلو التعبد من العادة. والتعبد على الاقتضاء أو التخيير. وإذا كانت الشريعة موضوعة لمصالح العباد فإن شكر الشارع يكون بتنفيذها لأن شكر النعم واجب عقلى كما يقول المعتزلة[3].

٨ـ مقاصد المكلف: الفعل التبادلى، والحيل.

وكما أن للشارع مقاصد للمكلف أيضاً مقصد أو نية. وكما أن صحة الأحكام الشرعية فى مقاصدها كذلك صحة أفعال المكلف فى مقصده طبقاً للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات". فلا تكليف على الغافل والنائم والصبى والمجنون.

---

(١) الموافقات جـ٢/٢٧٥-٢٩٨.

(٢) السابق جـ٢/٢٩٧-٢٩٨.

(٣) السابق جـ٢/٢٩٨-٣٢٣.

ونظراً للتمييز بين العادة والعبادة، وفى العبادة بين الواجب والمحرم، وفى العادة بين المندوب والمكروه، والصحيح الفاسد، لا تحتاج العادة إلى نية لأنها طبيعية ثانية، والعبادة تحتاج إلى نية متجددة. والإكراه يبطل النية. فالعمل فعل حر[1].

ويكون الفعل شرعياً فى حالة اتفاق القصدين، قصد الشارع وقصد المكلف، نوع من التوحد الفعلى بين المقصدين، ليس التوحد المعرفى النظرى كما هو الحال فى وحدة الشهود أو الوجودى الكونى كما هو الحال فى وحدة الوجود عند الصوفية. قد تتم الموافقة بين المقصدين بقصد الموافقة وهو الفعل الشرعى أو المخالفة بقصد المخالفة وهو الفعل اللاشرعى، وأن تكون الموافقة بقصد المخالفة وهو التحايل والرياء أو أن تكون المخالفة بقصد الموافقة وهو عذر واجتهاد. وكل فعل له قصد مغاير لقصد الشريعة فهو فعل غير شرعى. فالشريعة وضعت لمقاصد. ومخالفتها مخالفة للشريعة[2]. وللمكلف تحقيق مصلحة الشرع بعد أن يفهم قصده أو عن دون فهم أو مجرد امتثال الأمر. والأفضل عن فهم حتى تستند الحرية إلى العقل ولا يتحول الفعل إلى مجرد تنفيذ آلى[3].

وقد يكون فى الفعل مصلحة للنفس ومفسدة للغير. وشرط فعل المكلف أن يحقق مصلحة النفس دون الإضرار بالغير عن قصد أو عن غير قصد[4]. فلا يكفى التطابق بين قصد المكلف وقصد الشارع بل يلزم أيضاً تطابق قصد المكلف ومصلحة الآخر والصلاح فى العالم ضد الإفساد فى الأرض. وفى نفس الوقت لا يجوز القيام بمصالح الغير العينية إلا عند الضرورة وبعد القيام بمصالح النفس أولاً. وإذا كانت هناك مشقة سقطت عنه إذا كانت مصلحة خاصة، ووجبت إذا كانت المصلحة عامة طبقاً لقاعدة تقديم المصلحة العامة على الخاصة أو ترجيح المصلحة الأكثر على

---

(١) السابق جـ٢/٣٢٣-٣٣١.

(٢) السابق جـ٢/٣٣١-٣٤٨.

(٣) السابق جـ٢/٣٧٣-٣٧٥.

(٤) السابق جـ٢/٣٤٨-٣٦٤.

المفسدة الأقل[١]. وحقوق الله لا خيرة فيها للمكلف مثل العبادات والجنايات، وحقوق العبد له فيها الخيرة مثل الحاجات. فالمصالح ميدان الضرورة والحرية[٢].

والتحيل هو إسقاط حكم بظاهر مشروع أو غير مشروع فينقلب قصد الشارع إلى قصد مضاد. والمقاصد مطلقة لا تنقلب إلى نقيضها. فالحيل بهذا المعنى غير مشروعة، ومفوتة للمصالح المقصودة للشرع. الحيل باطلة شرعاً مثل حيل المنافقين والمرائين. وهناك حيل مشروعة مثل النطق بكلمة الكفر إكراهاً، منعاً للإضرار بالنفس، ورفعاً للمشقة، وعدم تكليف النفس بما لا يطاق. وهناك حيل بين الشرعية واللاشرعية مثل نكاح المحلل وهو غير جائز شرعاً، والبيع بالآجال مع زيادة فى السعر، بدعوى غياب مقصد المشرع. والحقيقة أن مقاصد الشرع واضحة وضوحاً أصلياً لا اشتباه فيه. وعلل الأحكام واضحة بينة[٣]. والتحيل هو تغليب الأهواء والحظوظ الذاتية على المقاصد والمصالح الموضوعية، وبالتالى القضاء على وضعية الشريعة[٤].

٩ـ أهداف الأمة.

إن تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلف لا يكفى لوضعية الشريعة، تطابق الوعى العام مع الوعى الفردى دون المرور بالوعى الجماعى أو الانتهاء إليه. فالله والفرد والأمة ثلاثة أطراف فى المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الأمة مقاصد واحدة.

فإذا كانت الضروريات الخمس لب المقاصد، وضع الشريعة ابتداء، الحياة والعقل والقيمة الثابتة والكرامة والثروة الوطنية فإنها يمكن أن تكون حاملاً للأهداف القومية التى تعطى النظم السياسية شرعيتها إذا ما قامت بتحقيقها، ويلتقى عليها الإسلاميون لأنها مقاصد الشريعة، والعلمانيون لأنها مقاصد الأمة.

---

(١) السابق جـ٢/٣٦٤-٣٧٣.

(٢) السابق جـ٢/٣٧٥-٣٧٨.

(٣) السابق جـ٢/٣٧٨-٤١٤.

(٤) وقد عرف الجزويت فى الغرب بتحويل هذا التحايل إلى علم يسمى La Casuistique .

الحياة مقصد الشريعة الأول وقصد الفرد وهدف الأمة، الحفاظ على حياة الأمة فى التاريخ ضد مظاهر العدم والفناء الداخلية والخارجية، الجهل والجوع والقحط والوباء والانحلال فى الداخل، والعدوان والاحتلال والغزو والسيطرة والتبعية فى الخارج. تحرير الأرض جزء من حياة الأمة. وتدمير الحياة جزء من القضاء على الشعب كما يحدث فى فلسطين الآن. إن تعرض الشاطبى لموضوع "الصلاة فى الدار المغصوبة" يتجاوز اجتماع الأمر والنهى فى مكان واحد بتعبير الأحناف أو الحسن والقبح بتعبير المعتزلة أو كونه مثلاً للمشقة أو اجتماع قصدين فى آن واحد بل هى مسألة أولوية تحرير الأرض على صلاة الإمام فيها وبالتالى تبطل زيارة القدس المحتلة(١). إن العالم العربى قلب العالم الاسلامى مازال يعتمد فى ثلاثة أرباع غذائه على الخارج، وتجارته مع الغرب تمثل ثلاثة أرباع تجارته الخارجية، والتجارة مع أقطاره لا تزيد على عشر تجارته مع الغرب. ولدى الأمة الوفرة فى الثروات الطبيعية والأموال من عوائد النفط والخبرات العلمية والعمالة ما يحقق لها الاعتماد على الذات والتنمية المستقلة(٢).

والعقل كضرورة ثانية يعنى بالنسبة لأهداف الأمة القضاء على الجهل والخرافة والسحر والعلم غير النافع وكل مظاهر اللاعقلانية فى حياة الأمة. هو القدرة على التفكير والإبداع وليس النقل والتقليد فى نظم التعليم من المدرسة إلى الجامعة. لا فرق بين من ينقل من القدماء أو ينقل من المحدثين، بين من قال: قال ابن تيمية ومن قال: قال كارل ماركس، دون أن يعرف ماذا يقول هو وماذا يقول الواقع. هى حجة السلطة، سلطة النص، ولا فرق بين نص التراث ونص الحاكم. وظيفة العقل فى كلتا الحالتين الفهم والتبرير، والطاعة والخضوع. فى حين أن وظيفة العقل البرهان بعد الشك ثم النظر. العقل يسيطر على الطبيعة عن طريق معرفة قوانينها وبالتالى ينشأ العلم. ويتوجه إلى المجتمع ويكتشف قوانين حركته

---

(١) الموافقات جـ٢/٢٩/١٤١/٢١٩/٣٩٣.

(٢) "هل تجوز الصلاة فى الدار المغصوبة؟". الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ٢٧٠-٢٧٢.

وبالتالى ينشأ العلم الاجتماعى. يؤسس العلم ويشيد المجتمع، ويرشد الحياة. مازال محو الأمية هدفاً قومياً، أكثر من نصف المجتمع أمى فى عالم معاصر يتحدى بالعلم وبالثورة العلمية. ومن يملك العلم يملك القوة. وإذا كان الغرب قد بدأ عصوره الحديثة على "أنا أفكر فأنا إذن موجود" ثم تخطئ الإرادة لأنها أوسع نطاقاً من الذهن ومن ثم فلا حدود للقوة فإن المعتزلة قد أثبتوا الوجود الإسلامى على "أنا حر فأنا إذن موجود" ثم يأتى العقل سنداً للحرية قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح وحتى تكون حرية عاقلة مسئولة. وهو ما حاول محمد عبده التعبير عنه من قبل فى "رسالة التوحيد".

يعنى الدين الحقيقة المطلقة الشاملة، القيمة الإنسانية العامة التى تتفق عليها كل الشعوب، وترد فى أمثالها العامية وحكمتها المتوارثة، معيار الخلاف بين الناس، ونقطة الالتقاء التى يتم عليها الائتلاف. ولما كان الدين واحداً، اكتملت فيه النبوة، وانتهت إليه غاية الوحى ومراحله المختلفة عبر التاريخ، فالأمة واحدة ﴿وإلهكم إله واحد وأنا ربكم فاعبدون﴾. وحدانية الله، وشمول الحقيقة، ووحدة الأمة ضد التضارب والتشتت والاختلاف والتقاتل، واتخاذ الأهواء آلهة على مستوى النظر، وضد التجزئة والتشرذم والتفتيت والبعثرة على مستوى العمل، ضد الطائفية والعرقية والعشائرية والقبلية والمذهبية، عربى بربرى، كردى أعجمى، شيعى سنى، درزى علوى، شمالى جنوبى، مسلم قبطى، نجدى حجازى. ولما كانت الشهادة "لا اله إلا الله" إعلان حرية الضمير، بالنفى والاعتراض ضد آلهة العصر المزيفة حتى يتحرر الوجدان إلا من اله الواحد الذى يتساوى أمامه الجميع، فإن الدين يعنى التحرر من كل صنوف الخوف والقهر والتسلط والطغيان. ولما كان الدين واحداً فالحقيقة واحدة ضد المعيار المزدوج، والنسبية واللاأدرية الغنوصية والعدمية والتى تقضى على العقل لحساب القوة، وعلى الحكمة لحساب التسلط. ولما كانت الوحدانية تحرراً فإن العالم ذا القطب الواحد، ووحدانية السوق، والعولمة ومظاهرها فى المنظمات المالية والتجارية الدولية واستعمال المنظمات الدولية كأداة فى أيدى القوة الكبرى للسيطرة على الشعوب بالحصار والتهديد والتفتيت والإملاء فإن ما

يسمى بالعولمة التى شرعت الشركات المتعددة الجنسيات والرأسمالية كنهاية للتاريخ وكأن الزمن قد توقف هو تسلط جديد واحد أشكال الهيمنة الحديثة بما تفرز من قيم استهلاكية وعنف وجريمة وتجارة بالجنس. وباسم ثورة المعلومات والاتصالات يتم حجبها، وباسم العالم قرية واحدة تتم السيطرة عليه عبر الأقمار الصناعية، وباسم المجتمع المدنى يتم إنهاء استقلال الدولة الوطنية الحامية للحدود ولحقوق الضعفاء، وباسم حقوق الإنسان يتم شق الصف الوطنى، وباسم حقوق الإنسان يتم نسيان حقوق الشعوب.

والعرض هو الكرامة الوطنية، كرامة الإنسان والوطن، حقوق الأفراد والشعوب. فمنذ الاستعمار الرومانى عبر الحروب الصليبية حتى المركزية الأوربية الحديثة والغرب مركز العالم وغيره فى آسيا وأمريكا اللاتينية الأطراف. فى المركز السادة، وفى الأطراف العبيد، منذ Pax Romana حتى Pax Americana. فى المركز العقل والتنظير والمنطق والاستدلال والعلم والتجربة والطبيعة والإنسان والحرية والإخاء والمساواة. وفى الأطراف السحر والخرافة والتناقض والشعوذة، والتنجيم والأرواح والغيب، والقهر والتسلط والعنف والعبودية. وكل حضارة تطبق مبادئها على ذاتها وليس على غيرها، فينشأ المعيار المزدوج فى الأخلاق والقيم. ولم يقتصر الأمر على نهب الثروات واحتلال الأرض وسرقة السكان الأصليين من أفريقيا فى بداية "النهضة" الأوربية لبناء "العالم الجديد" والقضاء على إمبراطورية المغول، والالتفاف حول العالم من البحار والمحيطات بعد فشل الحروب الصليبية فى القلب بل تم نهب حضارات الشعوب والاستيلاء على ثقافاتها وعلومها وتشويهها منذ بداية الاستشراق حتى علوم الانثروبولوجيا المعاصرة[١]. ومن ثم أصبح الدفاع عن الهوية الثقافية هو دفاع عن العرض أحد مقاصد الشريعة الضرورية الخمسة.

وإذا كان المال يعنى الثروة الوطنية والموارد الطبيعية أى المال العام وليس المال الخاص، ثروات الأمم والشعوب وليس ثروات الأفراد والعائلات الحاكمة فإن

---

(١) انظر محاولة استرداد هذه الكرامة الحضارية فى "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٩٥.

المال موفور فى الأمة من عوائد النفط. والثروات الطبيعية فى باطن الأرض تحتكر معظمها الشركات الاحتكارية الأجنبية. وعقول الأمة تعمل خارجها، وفوائض أموالها تستثمر فى البنوك الأجنبية، وفى تمويل الأساطيل الأجنبية فى المياه الإقليمية للدفاع عن النظم السياسية وفى قتل بعضنا البعض بأموالنا وأسلحة غيرنا. وجزء من الأموال يضيع فى مظاهر البذخ والترف والبضائع الاستهلاكية المستوردة وشراء القصور فى الخارج والتمتع بمباهج الحياة. وتتراكم الثروات فى منطقة، وينتشر الفقر فى باقى المناطق، وتفر رؤوس الأموال للاستثمار، ويتم الاقتراض من البنوك الأجنبية التى تستثمر الأموال العربية. الأموال والسواعد والخبرات والأسواق موجودة داخل الأوطان ولكن النية غير متوافرة أى مقاصد المكلف، ومقاصد الشريعة مازالت مطوية فى "الموافقات" نخرجها بين الحين والآخر فى أجهزة الإعلام للافتخار بالتحديث وبعظمة الشريعة واجتهاد الأسلاف. لقد أتت الثروة فى الأمة وهى غير مستعدة فضاعت أو كادت. وأتت الثورة أيضاً إلى الأمة فى نفس الوقت ولم ترتبط بالجذور فتحولت إلى ثورة مضادة وهزائم. والناس مطحونة بين الفقر الاقتصادى والقهر السياسى، وفلسطين تتسرب من بين أصابع الحكام وتنزلق بين كراسى الحكم. إن كل ما هو فى باطن الأرض ملك للأمة كما هو معروف فى نظرية "الركاز" فى الشريعة الإسلامية. لا يجوز امتلاكه للأفراد أو العائلات ملكية شخصية. لا يمتلك إلا المنقول والأرض ثابتة.

لا يكفى رصد مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبى بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة كما يفعل المحدثون. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف يحتاجان إلى طرف ثالث، أهداف الأمة. ويكون تطبيق الشريعة ليس فقط عن طريق تطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بل بتطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأهداف الأمة.

هل الشورى والبيعة هما الديموقراطية والعقد الاجتماعى؟

"التشابـــــه والاختــــلاف"

أولا: مقدمــة قياس المجهول على المعلوم.

١- جرت العادة فى العقود الأخيرة بعد أن تأخر العالم الإسلامى عن الإصلاح وبدا وكأنه خارج الزمن ومسار التاريخ، وأن عقارب الساعة قد توقفت بالنسبة إليه وأنه لم يعد يدر فى أى مرحلة من التاريخ هو يعيش إن اعتبر الإسلام هذا الكيان الهلامى الذى لا شكل له ولا مضمون. تعددت نماذجه فى التاريخ بين خلافة وسلطنة ودولة وإمارة. ثم زيد إليها فى العصر الحاضر الملكية والجمهورية والجماهيرية. توصف أحيانا بأنها عربية، وأحيانا أخرى بأنها إسلامية، وأحيانا ثالثة بأنها لا ذا ولا ذاك. يكفى اسم القطر. وتساءل الغرب أكثر مما تساءل الشرق: ما هذا الكيان الغريب الذى اسمه "الإسلام" الذى يحرك الشعوب، ويقيم الدول، ويمارس العنف، ويزهق الأرواح للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء؟ يصفى الخصوم، ويقتل الرهائن، ويقوم أنصاره بعمليات استشهادية فى فلسطين، ويناضلون فى العراق وأفغانستان والشيشان وكشمير. بل ويقتتلون فيما بينهم.

(*) مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامى، نظام الحكم الإسلامى والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش، الدورة الثالثة عشر، عمان ٢١-٢٣ أغسطس ٢٠٠٤.

بأسهم بينهم شديد فى الجزائر، والحصيلة أكثر من مائة ألف شهيد وكأن الجزائريين مازالوا فى حرب الاستقلال التى كلفتهم مليون شهيد، والقاتل والمقتول فى النار. وما هى الفئة الباغية التى يجب قتالها؟ هل كل المسلمين بغاة، يعيشون فى نظم الكفر دون الإيمان ومجتمعات الجاهلية دون الإسلام؟

٢- ولما كانت أحد وسائل المعرفة قياس المجهول على المعلوم، وكانت النظم الغربية المستقرة نظما ديموقراطية تقوم على التعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وتداول السلطة، والوزارة المسئولة، وحرية الصحافة والدستور، والقضاء المستقل، والفصل بين السلطات، وهو نظام مستقر خاصة فى أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، لم تشهد انقلابات الجيش ضدها ولا الثورات الشعبية عليها، شهدت الولايات المتحدة الأمريكية فقط قتل بعض رؤسائها لأنها مجتمع يقوم على العنف والجريمة المنظمة، وجماعات العنف التى تمثل المصالح الكبرى للشركات والجمعيات والطوائف، وهى التى تحكم من وراء الستار- تم قياس المجهول على المعلوم، وإحالة النظام الإسلامى الهلامى الشكل غير الواضح المضمون إلى النظام الغربى الواضح الشكل المستقر المضمون. فيوضع سؤال الإسلام والديموقراطية. الإسلام هو المجهول والديموقراطية هى المعلوم. ويحال المجهول إلى المعلوم. وقد حدث نفس الشىء فى كثير من التساؤلات الأخرى مثل "الإسلام والعلم"، "الإسلام والعقل"، "الإسلام وحقوق الإنسان"، "الإسلام والمجتمع المدنى، "الإسلام والعولمة"، "الإسلام وصدام الحضارات"، "الإسلام والحداثة"، "الإسلام والتقدم"، "الإسلام والعدالة الاجتماعية"، "الإسلام والليبرالية"... الخ. فلا أحد يتشكك فى المعانى الواضحة للطرف الثانى بعد حرف العطف "و"، العلم، العقل، حقوق الإنسان، العولمة، المجتمع المدنى، صدام الحضارات، الحداثة، التقدم، العدالة الاجتماعية، الليبرالية بالرغم من اختلاف المعانى حولها، وتعدد المذاهب فيها، وتباين الآراء والنظريات بصددها. فما يظن أنه معلوم هو فى الحقيقة مجهول. ومن ثم تكون إحالة ما يُظن أنه مجهول إلى مجهول لا تفيد علما ولا إيضاحا. إنما

تعبر عن موقف نفسي يرى أن الطرف الثاني للمعادلة هو الأصل والمعيار، وأن الطرف الأول هو الفرع والمعار. ومن ثم وجب إلحاق الفرع بالأصل، والمعار بالمعيار.

٣- وتعريف طرفى المعادلة يكون بإرجاع طرف إلى ذاته وليس إلى غيره لمعرفة بنيته الداخلية والظروف الاجتماعية والسياسية التى نشأ فيها، والمرحلة التاريخية التى يعبر عنها. فقد يكون لكل طرف بنيته الخاصة، وظرفه الاجتماعى والسياسى الخاص المخالف للآخر. يعبر عن مرحلة تاريخية وروح عصر غير الذى يعبر عنه الطرف الأول. ومن ثم يكون القياس فى هذه الحالة قياس شبه، وهو أضعف أنواع القياس، وليس قياس دلالة أو علة. وقياس العلة هو أقوى أنواع القياس. ومن ثم يكون الخطأ ليس فى منطق الجواهر، الإسلام أو الديموقراطية، بل فى منطق العلاقات، حرف العطف. فلا يتم العطف إلا بين ما يمكن عطفهما معا وإلا كان عطفا غير متجانس. العطف الدال يكون بين شبيهين مثل العالم والكون أو بين نقيضين مثل الحياة والموت ولكن لا يكون بين شبهتين بناء على خلط الصور فى الذهن، والمواقف النفسية التى يغيب عنها الحياد، وتدفعها الأحكام المسبقة. كما أن طرفى المعادلة غير متجانسين كما. فالإسلام دين وحضارة وثقافة ونظم ومؤسسات ومذاهب وفرق. ونظام الحكم فيه أحد جوانبه. أما الديموقراطية فهى أصغر حجما. هى إحدى النظريات السياسية فى الثقافة الغربية، وليست كلها. وهى لا تشير إلى المسيحية كما يشار إلى الإسلام فى الطرف الأول. يمكن مقارنة مفهوم بمفهوم أو نظرية بنظرية مثل الشورى والديموقراطية، البيعة والعقد الاجتماعى، جزءا بجزء أو كلا بكل، وليس كلا بجزء. لقد تضخم مفهوم الديموقراطية فى الغرب بل وفى أحد أشكاله وهى الديموقراطية النيابية وفاض خارج حدوده الجغرافية بسبب أجهزة الإعلام، فأصبح هو المفهوم- القيمة. فى حين لم يحدث ذلك بالنسبة لنظام الحكم فى الإسلام الذى ظل منضويا فى الاستشراق مع حكمه الشائع بالخلط بين "الروحى" و"الزمنى"، بين الدين والدولة، وأن الحاكمية لله تعنى الثيوقراطية التى لفظها الغرب ثم بنى الحكم على أنقاضها.

٤- وعادة ما تكون الإجابة معروفة سلفا طبقا لجدل السلب والإيجاب، ومنطق الغياب والحضور. فالديموقراطية حاضرة لا أحد يشك فى قيمتها. هى مكتسب إنسانى، نموذج أوحد. وصل إليه الغرب بعد طول عناء. أما نظام الحكم فى الإسلام فهو الغائب عنه الديموقراطية. ومن ثم تنطوى الإجابة بالضرورة على موقفين مسبقين. الأول اعتبار الديموقراطية تجربة وحيدة، ونموذجا أوحد، لا يمكن التساؤل حوله أو التشكك فيه. والثانى الدفاع عن الإسلام بأن هذا الغائب، الديموقراطية، حاضر فيه. ومن ثم يلجأ المفكر للدفاع عن الغياب بالحضور، ودون التساؤل عن الطرف الآخر، ربما يكون الحضور فيه غيابا، والديموقراطية فيه زائفة، ديموقراطية الشكل دون المضمون.

٥- ولماذا يكون اختيار الطرف الثانى من المعادلة بلا تساؤل أو شبهة بل إن أى تساؤل حول الديموقراطية يوقع صاحبه فى حرج شديد بأنه غير ديموقراطى، لا يؤمن بالديموقراطية؟ ثم يتحول منطق الإحراج إلى منطق اتهام. واختيار الطرف الآخر هو حكم مسبق بالإيجاب. ويمكن باختيار آخر يكون الحكم المسبق بالسلب مثل الإسلام والاحتلال، الإسلام والاستعمار، الإسلام والغزو، الإسلام والاستغلال، الإسلام والرأسمالية، الإسلام والعنصرية بحيث يصبح الطرف الثانى أضعف من الطرف الأول، والطرف الأول أقوى من الطرف الثانى، وبالتالى يكون الحكم قد صدر بالإيجاب على الأول، وبالسلب على الثانى. ويكون الأول فى منطق الهجوم، والثانى فى منطق الدفاع فى مقابل "الإسلام والديموقراطية" الذى يكون فيه الطرف الثانى فى موقف هجوم، والطرف الأول فى موقف دفاع. الطرف الثانى يتحدى بما لديه ويطالب الآخر بالمثل. والأول يدافع مستعملا حجة الخصم بأن لديه مسبقا ما يُطالب به، ولا يحاول أن يخضع ما لدى الآخر إلى النقد والتحليل، ولا أن يعيد صياغة ما لديه بطرق ولغة جديدة حتى يخفف الطعون عليه. بل ولا يفكر مرة أن ينتقل من الدفاع إلى الهجوم، متجاوزا الشكل إلى المضمون، واللفظ إلى المعنى، والظروف التاريخية المتباينة إلى البداهات العقلية المشتركة بين الناس والتى يتفق عليها جمهور العقلاء.

٦- وهذه دراسة وصفية مقارنة بين الشورى والديموقراطية، وبين البيعة والعقد الاجتماعى دون تفضيل ثقافة على أخرى، وفى حياد تام دون ولاء لثقافة دون أخرى. وليس أحد الطرفين معيارا للآخر. يفعل ذلك المفكر الإسلامى الذى يعتز بالشورى الإسلامية وينقد الديموقراطية الغربية كرد فعل على المفكر الغربى الذى يبين مآثر الديموقراطية الغربية وينقد الحاكمية الإسلامية، ويوحد بينها وبين الثيوقراطية، و"الخلط" بين الدين والدولة. مقياسا المقارنة هما العقل والمصلحة، البديهة واتفاق العقلاء، ومصالح الناس وما تعم به البلوى. وظيفة المقارنة رصد أوجه التشابه بين الثقافتين دون أخذ أحدهما مقياسا للآخر. يكفى رصد التجربتين التاريخيتين الحضاريتين لكل منهما دون حكم بالخطأ أو الصواب أو حتى بالأفضلية والكمال.

٧- نظام الحكم الإسلامى ليس فقط نظاما سياسيا مثل الديموقراطية بل هو نظام شامل للسياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. الشورى والبيعة فقط هما عمدة النظام السياسى، ولكنه يشمل أيضا النظام الاقتصادى الذى يقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج باسم الأمة وليس الخاصة باسم الأفراد، وعلى القطاع العام فى الزراعة مثل الإقطاع، وفى الصناعة مثل النار، وفى الزراعة مثل الماء والكلأ، وفى التعدين مثل "الركاز" وهو كل ما فى باطن الأرض غير منقول ولا يجوز ملكيته ملكية خاصة، وفى التجارة عن طريق التسعير وباقى أحكام السوق، وتحريم الاحتكار، فالمحتكر ملعون. فكيف تتم المقارنة بين كل، وهو نظام الحكم الإسلامى، وجزء وهو الديموقراطية؟ أما الديموقراطية فهى الجانب السياسى فى الحكم دون الاقتصادى وإن ارتبطت عادة بالرأسمالية كمذهب اقتصادى. يمكن أن تكون الديموقراطية رأسمالية كالغرب أو ديموقراطية اشتراكية مثل نظم الحكم فى البلاد الاسكندنافية، ونظام الليندى السابق فى شيلى الذى قضت عليه الولايات المتحدة عن طريق انقلاب الجيش.

ثانيا: الشورى والديموقراطية.

١- أوجــه الاختــلاف.

أ- "الشورى" لفظ عربى من "شار" و"شور" وهو العسل. و"الشوار" هو الحسن والجمال. و"استشارت" الإبل أى حسنت وسمنت. و"استشار" الفحل الناقة أى كرفها ألاقح هى أم لا. و"المستشير" من يعرف الحائل. و"أشار" ومنها الإشارة وتكون بالكف والعين والحاجب. و"أشار" عليه أى أمره. ومنها الشورى والمشورة.

و"الشوار" متاع البيت، وأيضا ذكر الرجل وخصياه وإسته، و"شوّر به" أى فعل به فعلا يستحيا منه. فالمعانى الاشتقاقية كلها تشير إلى حلاوة العسل ولزوجته أو إلى الحسن والجمال والسمنة، وهى من مقاييس الجمال العربى القديمة. كما يشير اللفظ إلى الفعل الجنسى الذى يدل على التداخل كما هو الحال بين المستشارين فى تبادل الرأى. والإشارة الحسية باليد والكف والعين والحاجب مثل الإشارة بالرأى. وإذا كان معنى "أشار" الأمر تكون الشورى فى هذه الحالة ملزمة، بناء على الحقل الدلالى لكل هذه المعانى.

أما لفظ "الديموقراطية" فهو اللفظ اليونانى الشهير "ديموس" أى الشعب أو الدهماء، "كراتوس" أى القوة أو السلطة. ويعنى اللفظ المركب السلطة للشعب. فشتان ما بين المعنى الاشتقاقى للفظين، "الشورى" التى تعنى التوحيد مع الآخر كالفعل الجنسى أو السلطة للشعب كرد فعل على السلطة للقاهر أو الدكتاتور أو الطاغية أثناء حكم الطغاة الذى ساد أثينا. الديموقراطية سلطة بديلة عن سلطة الحاكم الفرد، سلطة الشعب فى حين أن الشورى تبادل فى الرأى.

ب- و"الشورى" اصطلاحا ضد الاستبداد بالرأى، والتفرد بالقرار. تعنى الاسترشاد برأى الآخر، وتبادل وجهات النظر، ورؤية الشيء من وجهات نظر متعددة حتى لا يقام الحكم على هوى فردى أو مصلحة شخصية. تحدد سلبا وليس إيجابا، نظرا لتعدد أشكالها وصيغها وطرق ممارساتها. الشورى قصد ونية، وهو التحرز من خطأ تقديم التجربة الفردية على التجربة المشتركة، ورأى الفرد على

رأى الجماعة، ورؤية الفرد دون رؤية الآخر. الشورى حماية للحق من أهواء النفس، والموضوع من انفعالات الذات ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾.

في حين أن الديموقراطية هى سلطة الشعب. وقد يقوم الشعب بلعب دور الحاكم الفرد فيستبد كما هو الحال فى حكم الغوغاء، الشعب يقرر، والشعب يحكم. والسؤال هو: وماذا يعنى الشعب؟ إن الشعب يتكون من عدة طبقات. وكل منها تدعى تمثيل كل الشعب. قد تكون ديكتاتورية البروليتاريا. وقد تكون نخبوية الطبقة العليا واستغلالها واحتكارها. وقد تكون برجوازية الطبقة الوسطى التى تخدع الطبقة الدنيا وتموه عليها بالدفاع عن مصالحها، وتستفيد من الطبقة العليا لأنها أداتها التى تسيطر بها على الطبقة الدنيا. ولا توجد سلطة مباشرة للشعب إلا من خلال ممثليه ونوابه ومجالسه ومؤسساته التى قد تعبر عن سلطة الشعب أو سلطة الطبقة أو سلطة الحزب الحاكم أو حتى الحاكم الفرد الذى كثيرا ما سبح الشعب باسمه فى فترات الطغيان مثل النازية والفاشية والنظم الشمولية.

وقد ورد اللفظ فى القرآن ثلاث مرات بالمعنى الاصطلاحى: ﴿وشاورهم فى الأمر﴾ أى أخذ رأى الناس، واستشارة الحاكم للمحكومين، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ أى استشارة الناس بعضهم لبعض سواء بين الحكام والمحكومين أو بين المحكومين أنفسهم، والمشورة بين الزوجين كنموذج للمؤسسات. فالأسرة مؤسسة صغرى ﴿فإذا أرادا فصالا عن تراض بينهما وتشاور فلا جناح عليهما﴾. ووردت مرة واحدة بمعنى مجازى حسى وهو الإشارة باليد ﴿فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا﴾.

جـ- الشورى توافقية إجماعية برضا الجميع، وليست بفرض الأغلبية رأيها وإرادتها على الأقلية. فى الشورى لو عارض واحد فقط رأى الجماعة، يؤخذ رأيه بعين الاعتبار، ويكون الإجماع ناقصا وليس تاما. الشورى تصور كيفى للحياة، يقوم على احترام الرأى بصرف النظر عن عدد المنتسبين إليه. فكل إنسان فرد، والفرد

رأى، والشخص رؤية. فى حين أنه فى العمل والمصالح العامة كل إنسان جماعة "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"، و"يد الله مع الجماعة".

وفى الديموقراطية الحكم للأغلبية عن طريق صناديق الاقتراع. والتشريع والقوانين إنما تصدر باسم الأغلبية، وتلزم الأقلية باسم طاعة القوانين. ويكون همها هو الاحتفاظ بالسلطة أكثر من تحقيق مصالح الناس. بل وتتبع أساليب لاأخلاقية للوصول إلى الحكم بما فى ذلك تشويه سمعة الأقلية والتصنت عليها. الديموقراطية تصور كمى للحياة طبقا للرؤية المادية للحضارة الغربية، وأولوية الكم على الكيف، والقياس على الحدس، والبدن على النفس، والمرئى على اللامرئى. وبالرغم من ادعاء الحضارة الغربية أنها تقوم على الفرد وحقوق الإنسان "أنا أفكر فأنا إذن موجود" فى حين أن الحضارات الأخرى تعطى الأولوية للجماعة على الفرد إلا أنه فى الديموقراطية تكون الأولوية للأغلبية على الأقلية، وللمجموعات الكبيرة على المجموعات الصغيرة.

د- الشورى ليس لها شكل محدد بل هى روح وقصد ضد الاستبداد والتفرد بالرأى. لا يهم طريقة التنفيذ. قد تكون حكما رئاسيا يستشير فيه الرئيس أهل الحل والعقد أى أهل الاختصاص وهم علماء الأمة، ومفكروها، وأصحاب الرأى فيها. وقد تكون رئاسية وزارية، والوزارية تفويضية لها من سلطات الرئيس أو تنفيذية محضة لقرارات الرئيس. قد يكون على قمتها الخليفة أو الإمام أو السلطان أو الملك. واختلفت الأسماء والمسمى واحد. ربما ارتبطت الشورى القديمة بالشكل القبلى، وبمشايخ القبيلة وحكمائها الذين يشيرون على شيخها ورئيسها. ربما ارتبطت بجلسات الخيمة والمقيل والمصطبة والدوار والديوانية والصالون.

أما الديموقراطية فلها شكل نموذجى. وهى الديموقراطية البرلمانية التمثيلية بمجلس أو بمجلسين، مجلس النواب ومجلس الشيوخ، البرلمان ومجلس العموم حتى يتم إصدار القرار بناء على حماس الشباب وحكمة الشيوخ لمزيد من الروية، والتعاون بين أهل الثقة وأهل الخبرة. وفى بعض البلدان الصغرى مثل سويسرا

هناك الديموقراطية المباشرة بنظام "الكانتونات" خشية من التمثيل حيث تقوم المجالس النيابية بدور الجدار العازل بين الشعب والسلطة. وهناك قوانين للانتخابات وتأسيس الأحزاب وطرق عديدة لها بالقائمة أو بالنسبة. نموذجها صوت واحد لفرد واحد[١]. ويظل للرئيس فيها ميزة تنفيذية كما هو الحال فى الدستور الأمريكى. ويستطيع أن يعترض على قوانين مجلس النواب قبل أن يكون ملزما له للمرة الثانية. وفى الدستور الفرنسى فى عصر ديجول كانت هناك المادة ١٦ التى تعطى الرئيس سلطات استثنائية فى حالة الخطر حفاظا على أمن البلاد[٢].

هـ- الشورى غير ملزمة فى رأى وملزمة فى رأى آخر طبقا لتأويلين مختلفين ﴿وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾. فالقرار عزيمة بعد المشورة يكون الإمام ملتزما بها. وقد يستنير الإمام بالمشورة ولكن إحساسه بالمسئولية قد تجعله يرى ما لا يراه المستشارون بتقديره للموقف، وخبرته بالميدان. فأهل الحل والعقد فى النهاية أهل نظر، فى حين أن الإمام يجمع بين النظر والعمل. أهل الحل والعقد أهل رأى ومشورة، فى حين أن الإمام رجل فعل وحسم. وهو الذى يتحمل المسئولية فى النهاية فى النصر والهزيمة، وليس أهل الحل والعقد. ومع ذلك فالشورى أقرب إلى عدم الإلزام منها إلى الإلزام.

والديموقراطية أيضا ملزمة وغير ملزمة. فهى ملزمة للرؤساء عن طريق المجالس النيابية المنتخبة من الشعب. وهى غير ملزمة نظرا لإمكانية اعتراض الرئيس عليها محتجا بالسلطات التى يكفلها له الدستور. وكذلك يستمع الرئيس إلى مستشاريه، ومع ذلك ليسوا ملزمين له بشىء. يشيرون عليه فقط، والقرار للرئيس، والمسئولية عليه. وفى النظام الوزارى، الشورى أقرب إلى الإلزام منها إلى عدم الإلزام لأن الحكومة مسئولة أمام البرلمان، ويمكن إسقاطها إن لم تحصل على الأغلبية البرلمانية. وفى النظام الرئاسى الأمريكى يستطيع الرئيس أن يرد قرار المجلس النيابى مرة ولكنه يصبح ملزما إذا أقره المجلس النيابى للمرة الثانية.

---

(١) One man, one vote.

(٢) Excutive Previlege.

و- الشورى وسيلة لمنع الاستبداد، والتفرد بالرأى، وأخذ القرار فى تقرير المصالح العامة، وتسيير شئون الأمة فيما تعم به البلوى مضمونا وليس شكلا وصورة: تعددية حزبية وانتخابات برلمانية، وأغلبية وأقلية. الشورى أداة للحكم وليس غاية فى ذاتها. أما الذى يحكم فهى منظومة القيم المستقلة عن إرادة الأغلبية والأقلية. الشورى شكل من أشكال الديموقراطية "البدوية" تحت الخيمة حيث يستشير شيخ القبيلة بطونها وأفخاذها مثل القضاء أيضا الذى يحضر فيه المتخاصمان بعيدا عن القوانين الرسمية ومحاكم الدولة والمحامين والشهود المأجورين، وألاعيب الإجراءات القضائية الرسمية.

أما الديموقراطية فهى غاية فى ذاتها ليس فقط فى قيمتها أنها ضد التسلط والتفرد والطغيان، بل أيضا فى أشكالها وصورها ومؤسساتها. والشكل الوحيد هى الديموقراطية البرلمانية والتمثيل السياسى والانتخابات العامة والتعددية الحزبية، والوزارة المسئولة أمام البرلمان. وهناك الديموقراطية الشعبية أو الديموقراطية المباشرة دون تمثيل يتوسط بين الحاكم والمحكوم. إن الديموقراطية فى الحقيقة وسيلة وليست غاية، أنجح وسيلة وأكثرها رسوخا واطمئنانا لتحقيق أهداف عليا عن طريق المشاركة الشعبية بدلا من تحقيقها بسلطة الفرد أو بجهاز الدولة.

ز- ومنظومة القيم التى هى غاية الشورى منظومة ثابتة دائمة وعامة يتفق عليها جمهور العقلاء. وهى ما يسمى مقاصد الشريعة الكلية التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء. وهى الضروريات الخمس: الدفاع عن الحياة، والعقل، والدين، والعرض، والمال. الحياة تمنع من القتل والإجهاض والانتحار وإماتة النفس والهلاك بسبب المرض والجوع والعرى. والعقل هو قوام الحياة والتى تميز الحياة الإنسانية عن الحياة الحيوانية والنباتية. والعقل هو مناط التكليف وشرطه. ويتضمن العلم والمعرفة والدراية والوعى والخبرة والفهم ومحو الأمية والتخصص الدقيق فى آن واحد. والدين أى القيمة الثابتة ومجموع ما يتفق عليه العقلاء. والعرض هو الشرف والكرامة. ولا يعنى فقط الشرف بالمعنى الجنسى، عرض المرأة، بل الكرامة الوطنية. وفى الريف الأرض هى العرض. ومن يستولى على الأرض ينتهك العرض. وأخيرا

المال الذى لا يعنى المال الفردى والثروة الشخصية فقط بل المال العام والثروة الوطنية. هذه هى الأهداف العامة التى تمثلها المقاصد الكلية للشريعة. ولا يمكن لأغلبية أن تغيرها حتى ولو كانت لديها الأصوات الكافية والسلطة التشريعية.

أما الديموقراطية فبإمكانها تغيير الحق باطلا والباطل حقا بإرادة الأغلبية. فحق الإجهاض وحق العرى وحق الشذوذ الجنسى مكفول إذا قررته الأغلبية التشريعية. وحق العدوان على الغير واستعمار الشعوب واحتلال الأراضى، واستنفاذ الثروات تتفق عليه الأحزاب، أغلبية وأقلية. فلا فرق بين الجمهوريين والديموقراطيين فى أمريكا لاحتلال العراق والعدوان على أفغانستان. ولا فرق بين حزب العمال وحزب المحافظين فى بريطانيا فى الدخول فى قوات الغزو لاحتلال العراق. ولا فرق بين حزبى العمل والليكود فى احتلال كل فلسطين، وإقامة الجدار العازل، والاستيطان، والعدوان اليومى على شعب فلسطين باغتيال زعماء المقاومة، وهدم المنازل، وتجريف الأراضى، وقتل النساء والأطفال والشيوخ. ولا فرق بين الأيديولوجيات الرأسمالية أو الشيوعية فى العدوان والمقايضة وتبادل المنافع، احتلال الروس للشيشان واحتلال أمريكا للعراق وأفغانستان.

٢- أوجه التشابه.

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه بين الشورى الإسلامية والديموقراطية الغربية وإن كانت أوجه التشابه أقل من أوجه الاختلاف. فكلاهما يحكمهما القانون، الشريعة فى الشورى، والدستور فى الديموقراطية. فالشريعة هى الثابتة. وهى التى تحكم. وتعنى "الحاكمية لله"، الحاكمة للشريعة. فلا يوجد ثيوقراطية فى الإسلام Theocracy بل توجد حكم الشريعة أو القانون Nomocracy. الشريعة ثابتة. وهى المبادئ العامة للشرع كما حددتها المقاصد الكلية للشريعة. والحدود والكفارات جزء منها وليست كلها، نتائج لا مقدمات، استثناء لا قاعدة. والعقوبات تؤخذ بالشبهات. فلم تأت الشريعة جابية بل هادية. وهى واجبات تقابلها حقوق، حق الإنسان فى الطعام والشراب والكساء والإيواء والعلاج والعمل أى إشباع

الحاجات الأساسية التى بدونها تعلق العقوبات فى حالة السرقة من أجل البقاء. فالشريعة وضعية لها أحكام وضع كما أن بها أحكام تكليف. وتعنى أحكام الوضع وضع الفعل فى المحيط الاجتماعى الذى يتحقق فيه. وهى السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. فكل فعل له سبب مثل القدرة، وبدون السبب لا يتم الفعل. وكل فعل له شروط، ودون الشرط لا يتحقق الفعل فشرط حد السرقة عمل السارق، والبطالة مانع من تطبيق الحد. والعزيمة والرخصة يعنيان عدم جواز تكليف ما لا يطاق، ورفع الحرج. والصحة والبطلان، إتيان الشريعة عن صدق دون تحايل. أما الفقه أى الأحكام المستنبطة من أصول الشريعة فهو يتغير بتغير الظروف والأحوال.

أما الدستور فإنه أيضا ثابت لا يتغير. به نفس الصفات وهى اتفاقه مع العقل والمصلحة العامة. وهى صفات القانون والطبيعة مثل الحرية والمساواة فى الحقوق والواجبات. صحيح أنه يمكن إدخال بعض التعديلات على الدستور Amendements طبقا لظروف العصر المتجددة. ومع ذلك يبقى فى مبادئه العامة واحدا. والعقل والطبيعة الدعامتان الرئيسيتان فى الوحى نظرا لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. يلتزم الجميع به ولا يمكن خرقه. ويحتكم الكل إليه، حاكما ومحكوما. يشبه المواثيق الدولية مثل ميثاق الأمم المتحدة، وميثاق حقوق الإنسان، ومواثيق جنيف بالنسبة لأسرى الحرب والأراضى المحتلة.

ب- ويتشابه النظامان "الشورى" و"الديموقراطى" فى استقلال القضاء. ففى الشورى القضاء مستقل. يفصل بين المتخاصمين دون تدخل السلطان. بل إن كل محكوم يستطيع أن يقاضى الحاكم إذا ظلمه، وأن يستدعيه إلى القضاء. ويعين الحاكم قاضى القضاة ولكنه لا يستطيع عزله. بل إن قاضى القضاة هو القادر على عزل الحاكم إذا أخل بواجباته. إذا لم يستمع إلى النصح له بناء على قاعدة "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر". قد يفسد الحاكم ولكن لا يفسد القضاء. بل إنه فى تاريخ الشعوب مثل بنى إسرائيل هناك عصر الملوك وعصر القضاة. وكثيرا ما حكم القضاة فى غياب الحكام.

وتقـوم الديموقراطيـة علـى مبـدأ الفصـل بـين السـلطات الثلاث، التشـريعية والتنفيذيـة والقضـائية. وإذا اختلفـت السـلطتان التشـريعية والتنفيذيـة فـإن السـلطة القضائية هى الحكم بينهما. وهناك نظم عديدة للتقاضى ومستويات عديدة للمحاكم: الابتدائية، والاستئناف ثم النقض والإبرام من أجل ضمان العدل فى الحكم. وهناك مجلس الدولـة، والمحكمـة الدسـتورية العليـا، والقضـاء الإدارى مـن أجـل مخاصـمة الدولة فى تطبيق القانون. وهناك مجلس القضاء الأعلى وعدة مجالس قضائية أخرى يتم الالتجاء إليه لتحقيق العدل المطلق. وهناك القضاء الدولى مثل محكمة العدل الدوليـة لفض النزاعـات بين الدول ومحاكمة مجرمى الحرب. بل إن قسم اليمين للحاكم يتم أمام رئيس المحكمة الدستورية العليا وهو قاضى القضاة The High Judge.

جـ- وفى الشورى هناك دور كبير للرأى العام فى مؤسسات مثل "الحسبة". وظيفتها الرقابة على تطبيق الشريعة فى الحياة العامة خاصة فى الأسواق مثل "أحكام السوق". الحسبة هى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية كما قال الفقهاء من قبل، وظيفة الرقابة على جهاز الدولة ومدى تطبيق الشريعة. والمحتسبون موظفون، أشبه بأجهزة الرقابة الإدارية. وهناك أيضا النصيحة ﴿الدين النصيحة﴾ لأولياء الأمر ولعامة الناس من خلال خطب المساجد أيام الجمعة ودروس العصر والفتاوى الشرعية. والمبدأ الذى يعم الجميع هو "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" الذى جعله المعتزلة أصلا من أصولهم الخمسة. ليس فى المسائل الصغرى مثل التحذير من التدخين بل فى الأمور الكبرى والشئون العامة، فيما تعم به البلوى. وليس فى محظورات الجنس فى مجتمع محروم ومحبط بل فى الشئون السياسية العامة وأحوال البلاد، التحرر أو الاحتلال، القهر والحرية، التبعية أو الاستقلال، التفاوت الشديد بين الطبقات والعدالة الاجتماعية، التجزئة والوحدة.

وفى الديموقراطية حرية وسائل الإعلام خاصة الصحافة فى المجتمع الأمريكى أو هيئة الإذاعة البريطانية فى المجتمع البريطانى. فالصحافة عين الشعب على الحكم. وهى قادرة على معرفة أسرار الدولة ومخالفاتها وإخراجها إلى العلن. ليست وظيفة

الصحافة تبرير السياسات القائمة، والدفاع عن النظام السياسى بل النقد والتوجيه، وبيان المخالفات والتحايل على القانون، وكل مظاهر الرشوة والفساد. من هنا أتت أهمية استقلال الصحافة عن نظام الحكم. الدولة ليس لها صحيفة تدافع عن سياساتها. وليس لها قنوات فضائية تبرر قراراتها. بل إن الإعلام المرئى والمسموع والمقروء جزء من مؤسسات المجتمع المدنى.

ثالثا: البيعة والعقد الاجتماعى.

١- أوجه الاختلاف.

وهناك أيضا أوجه اختلاف بين البيعة والعقد الاجتماعى أكثر من أوجه التشابه.

أ- إن البيعة تتم عن طريق أهل الحل والعقد. وهم أهل الاختصاص بلغة العصر. فهى بيعة عن طريق التوسط وليست عن طريق الانتخاب المباشر، صوت واحد لكل فرد. تتم بالفعل فى الزمان والمكان من أشخاص إلى شخص، وليست حالة افتراضية. ومن أقدر على الحل والعقد إلا العلماء وفى مجتمع يسيطر عليه العلم، وليس الجهلاء الذين يضلون الناس بالإفتاء؟ أهل الحل والعقد هم أهل العلم. وليس العلم الدينى وحده بل أيضا علوم الدنيا. فالدولة تقوم على شئون الدنيا أولا ورعاية لمصالح الناس.

أما العقد الاجتماعى، بالرغم من أنه حالة افتراضية، إلا أنه يقوم على تفويض كل فرد جزءاً من سلطته إلى ممثل له يجمع كل السلطات المخولة له من جميع الأفراد، ويمثل الإرادة العامة. يطيعها الإفراد طالما أن ممثل الإرادة العامة يحقق مصالح الجميع، وليس مصلحة فرد دون آخر. فهو عقد اجتماعى ضمنى غير مدون. تنشأ السلطة فى الأولى عن طريق البيعة، وهنا عن طريق التفويض. البيعة فعل إيجابى فى حين أن التفويض فعل سلبى. البيعة إرادة، والتفويض تسليم. البيعة مسئولية، والتفويض ثقة. البيعة لأهل الخبرة، والتفويض لأهل الثقة.

ب- وفى البيعة يقوم فرد بمبايعة فرد آخر "امدد يدك أبايعك". فهى بيعة لآخر وليس بيعة للنفس، "والله لا نولى هذا الأمر من يطلبه". فالبيعة للآخر تدل على زهد فى الحكم ممن يبايع، وإيثار الآخر على نفسه، ورعايته للمصالح العامة، ودرء شبهة الهوى عن النفس. هى تخلى الأنا عن أنانيتها، وتفضيل الآخر عليها. هى إنكار للذات وإثبات للآخر. فالحاكم الحقيقى هو المحكوم لأنه هو الذى يولى الحاكم. سلطة الحاكم مستمدة من سلطة المحكوم، وسلطة المحكوم هى أصل سلطة الحاكم. فعندما يمارس الحاكم سلطته فإنه يمارسها بالضرورة لصالح المحكوم.

وفى العقد الاجتماعى فى تحقيقه الديموقراطى يقدم المرشح نفسه للناس طالبا البيعة. فهو راغب فى الحكم تواق إليه بالرغم من ثقله ومسئوليته. ومع ذلك العقد الاجتماعى فى حد ذاته لا يوفر آليات لتحقيقه. فمن أين تأتى المبادرة؟ من المحكومين أم من الحاكم؟ تتضارب المصالح وتنشأ النزاعات لصعوبة التوفيق بين المصالح الشخصية المتعارضة. فتنشأ الحاجة إلى معيار أو مقياس أو حكم أو قاعدة أو إلى إرادة عامة توضع بين إرادات الأفراد المتصارعة. فعلى هذا النحو ينشأ العقد الاجتماعى تجريبيا لحل مشكلة واقعية وهى تضارب المصالح ونشأة النزاعات بين الأفراد. وفى هذه الحالة يأتى المفوّض إليه عن طريق الاقتراع العام. وربما يظهر هذا المخلص لما يشعر به من قدرات خارقة، ويفرض نفسه على الصراعات الجزئية واضعا نفسه حكما بينها تلتقى حوله كل الأطراف. العقد الاجتماعى أقرب إلى الطريقة الأولى من حيث المبدأ Der Jure ولكن الواقع أحيانا يفرض نفسه فتنشأ السلطة فى المجتمع على نحو فعلى ضرورى De Facto وليس باختيار عقلى رشيد.

جـ- وتتم البيعة من فرد إلى فرد بناء على حسن التقدير ونقاء الضمير وإدراك قيمة الآخرين. فالبداية بالوفاق وبالمصلحة العامة واختيار أفضل ممثل لها. الكل زاهد فيها من حيث عظم المسئولية. فالإمام مسئول عن كل كبد رطب، إنسانا أو حيوانا "والله لو عثرت بغلة فى العراق لسئلت عنها يا عمر لماذا لم تسو لها الطريق". فالحكم تكليف لا تشريف، وواجب وليس حقا.

وفى العقد الاجتماعى يتم الاختيار من الحزب أو من قوة سياسية وليس من الفرد، فى مواجهة فرد، مرشح حزب آخر معارض. فالبداية بالتعارض وبالمنافسة وبالخلاف. والحزب تطوير لصور العائلة أو العشيرة أو القبيلة أو الطائفة القديمة. يعبر عن مصالح فئة أو طبقة. ويمثل تيارا سياسيا يدعو إلى المحافظة والتحرر، إلى الرأسمالية أو الاشتراكية، إلى الحرب أو السلام. وقد يرشح الإنسان نفسه مستقلا بعيدا عن القوى والتكتلات والأحزاب السياسية وتجاوزاً للاستقطاب الشديد بين حزبين كبيرين.

د- فى البيعة لا يوجد إلا مرشح واحد هو الذى يبدأ الناس بمبايعته. ولا يجوز لأحد أن يبايع شخصا آخر فيصبح لدى الناس مرشحان يختارون بينهم. فذاك أحد مظاهر الشقاق والخلاف. إذ تنقسم الأمة إلى قسمين، قسم مع الأول وقسم مع الثانى. وقد تمتشق السيوف، وتمتد الانفعالات وتتدخل الأهواء، وتتضارب المصالح.

وفى العقد الاجتماعى يتعدد المرشحون داخل الحزب الواحد. ثم يتم تصفيتهم داخل المؤتمر العام للحزب إلى مرشح واحد. ثم يتقدم أمام مرشح الحزب الآخر. ويختار الناس بين مرشحين أو ثلاثة طبقا لعدد الأحزاب. وقد يرشح أحد نفسه مستقلا خارج الترشيحات الحزبية. فكثيرا ما يضيق الناس بالرؤية الضيقة للحزب التى تضحى بمصالح الوطن من أجل صالح الحزب، وتعطى الأولوية للمصالح الخاصة على المصلحة العامة.

هـ- وصاحب البيعة مبايع إلى الأبد طالما انه قادر، ولم يخرق البيعة من طرفه، والناس تدين له بالطاعة والولاء. لا يوجد حد أقصى للبيعة بفترة أو فترتين أو ثلاث. بل هى مبايعة مدى الحياة. لا يوجد تداول للسلطة. بل إن العصر كله يسمى باسمه: العصر الأموى، العصر العباسى... الخ. أو باسم القبيلة أو العشيرة التى ينتسب إليها الإمام: الأمويون، العباسيون، الفاطميون، الطولونيون، الإخشيديون، الغساسنة، السلاجقة. بل تسمى الدول كلها بأسماء الأسر الحاكمة:

دولة بنى أمية، دولة بنى العباس، دولة بنى بويه، الدولة العثمانية. وأحيانا تسمى الخلافة، الخلافة العثمانية. وقد يشتق اسم الحكم من الرق مثل "المماليك".

وفى العقد الاجتماعى لا يوجد تفويض أبدى لممثل الإرادة العامة بل هو تفويض وقتى يتجدد باستمرار طبقا لقدرات الحاكم على استعمال هذا التفويض لتحقيق المصالح العامة. فهناك فترة محددة لصلاحية العقد. وإن تجدد فلفترة أو لفترتين وليس إلى الأبد. تداول السلطة جزء من العقد حتى لا يتحول العقد إلى تفويض دائم باسم الزمان أو التاريخ أو عبقرية الزعيم. فيتحول التفويض الإنسانى إلى تفويض إلهى.

و- وأساس البيعة هو الأخلاق وليس المصالح، والالتزام بتطبيق الشريعة وليس بتنفيذ مصالح الشركات وجماعات الضغط. شروط الإمام كلها أخلاقية مثل العدل والقوة والأمانة والكياسة.

وأساس العقد الاجتماعى هو تحقيق المصالح العامة التى تتحول من الناحية العملية إلى الدفاع عن المصالح الخاصة نظرا للتركيب الاجتماعى للأحزاب، وتعبيرها عن قوى سياسية، محافظين أو إصلاحيين أو مصالح طبقية للعمال أو لأصحاب رؤوس الأموال.

٢- أوجه التشابه.

أ- ومع ذلك هناك أوجه تشابه ولو قليلة بين البيعة والعقد الاجتماعى. أهمها إمكانية الفك من رقبة البيعة وفسخ العقد الاجتماعى. إذا ظلم الإمام ولم يستمع إلى النصح والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، إذا تهاون فى الذب عن البيضة وتقوية الثغور والدفاع عن البلاد، إذا ما صالح الأعداء أو خان أو إذا ما اختفى وغاب أو أسر تنحل البيعة.

ويمكن فسخ العقد الاجتماعى إذا أخل طرف ببنود العقد. فالعقد شريعة المتعاقدين. إذا خرق الحاكم الدستور الذى يحتوى على بنود العقد من طرفه فإن

للشعب أن يخرق العقد من طرفه كما هو الحال فى الثورات الكبرى ضد الملوك والطغاة. وقد يتم ذلك سلما عن طريق المجالس النيابية التى تمثل الشعب وتبدأ إجراءات العزل Impeachment.

ب- ويتشابه كلاهما، البيعة والعقد الاجتماعى، فى أن السلطة تنشأ من الأمة والشعب وليس من الله. فالحاكم ممثل للناس وليس ممثلا لله. كلاهما يرفضان نظام الحكم الثيوقراطى الذى كان سائدا فى العصور الوسطى فى الغرب. البيعة اختيار إنسانى حر كما حدد الأصوليون "الإمامة عقد وبيعة واختيار".

والعقد الاجتماعى أكبر رد فعل على سلطة الكنيسة والجمع بين السلطتين الدينية والسياسية فى العصر الوسيط فى المسيحية. وأكبر رد فعل على "العهد" أو "الميثاق" الإلهى الذى عقده الله مع بنى إسرائيل. وهو عقد ذو اتجاه واحد من طرف واحد، من الله إلى شعب مختار، وغير مشروط، أبدى لا ينفسخ مهما عصى بنو إسرائيل الله ومهما كان الكفر بالأنبياء وقتلهم. وهو ميثاق مادى، يعطى الأرض والمدينة والهيكل والنصر فى الحرب، وله تابوت يوضع فيه. وليس عهدا روحيا أخلاقيا بالطاعة والفضيلة. وهو عهد جماعى وليس عهدا فرديا لشعب فى مجمله، يغفر الله خطاياه بفضل القلة المؤمنة فيه.

جـ- والبيعة والعقد الاجتماعى عملان إنسانيان خالصان بالرغم من المحيط الثقافى للبيعة والمحيط العلمانى للعقد الاجتماعى. فالبيعة مذكورة فى القرآن الكريم بعدة معان[1]:

١- بيعة النساء للنبى على الإيمان. فالبيعة للرجال والنساء ﴿إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله ولا يسرفن﴾. والمبادرة من النساء والاستجابة لها من النبى ﴿فبايعهن واستغفر لهم إن الله غفور رحيم﴾.

٢- البيعة للرسول هى بيعة لله أى الالتزام بالحق. فالطرف الثانى فى البيعة ليس بشخصه بل بما يمثله ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله﴾.

---

(١) ورد اللفظ (٧) مرات، المعنى السياسى (٦)، والمعنى التجارى (١).

٣- البيعة تتلوها البشارة والخير ﴿فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم﴾.

٤- يرضى الله عن البيعة ﴿لقد رضى الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾.

٥- البيعة أيضا تعنى البيع والشراء فى التجارة أى بالنسبة للأشياء وليس فقط بالنسبة للسلطة ﴿واشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾. ويكون البيع مدونا وبشهود حتى يحفظ كل ذى حق حقه من الطرفين. ومنا اشتق لفظ "بيع" الذى يعنى التبادل التجارى[1]. وقد يعنى المعنيين معا، السياسى والتجارى فى آن واحد.

أما العقد الاجتماعى فيدور فى محيط ثقافى معاد للدين كما كان موجودا فى مطلع العصور الحديثة فى الغرب ضد نظريات "الحق الإلهى" و"التفويض الإلهى" و"السلطة الإلهية" والتى كانت الكنيسة تروج لها فى صراعها مع الدولة. العقد الاجتماعى هو عقد بين الناس أولا، عقد المساواة فى الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين، ثم عقد بين الناس والحاكم على تطبيق أحكام القانون على الجميع كما يقتضيه مبدأ العدل.

رابعا: ضرورة النقد المزدوج.

١- النقـــد الذاتـــى.

ويعنى ضرورة فتح باب الاجتهاد فى نظام الحكم الإسلامى، والتمييز بين روح الشورى والبيعة وبين أشكالهما القديمة التى ارتبطت بظروف العصر. الشورى قصد عام ضد الاستبداد والتفرد بالرأى، وليس لها شكل تنظيمى خاص. ويمكن صياغة أشكال جديدة للتشاور بين المحكومين مثل الحوار الوطنى أو بين المحكومين والحكام فى تحديد حقوق وواجبات كل من الطرفين. إنما الأهم هو البيعة فى شكلها القديم. وهى فى حاجة إلى تجديد صيغها وأشكالها ودرء المخاطر عنها والشبهات التى قيلت حولها.

---

(١) ورد اللفظ ٦ مرات.

أ- هناك خطر الأهواء القبلية والنزعات العرقية والمصالح الشخصية التى قد تتحكم فى البيعة. وفرق بين الصورة المثالية والتنفيذ الفعلى. ولقد اختلف المسلمون الأوائل منذ البيعة الأولى، الصغرى والكبرى، وامتشقت السيوف. وضد اقتسام السلطة "منا أمير ومنكم أمير"، مد عمر يده وشد على يد أبى بكر يبايعه. وهى فلتة وقى الله بها المسلمين من شر الاقتتال على السلطة. فمهما بلغ صفاء النفس الإنسانية وتجردها عن الأهواء إلا أن الواقع الاجتماعى والسياسى والإنسانى يفرض نفسه. فالصحابة بشر أيضا مهما بلغت درجة التجريد لصورهم المثالية. والغيرة أيضا كانت تُوقع بين زوجات الرسول.

ب- وهناك خطر التحول من البيعة إلى الحكم الإلهى، ومن بيعة البشر إلى بيعة الله. ولن ينزع الحاكم عنه قميصا ألبسه الله إياه كما حدث أيام عثمان فى مواجهة الخارجين عليه. وقد تتحول البيعة أيضا إلى ملكية وراثية كما حدث أيام بنى أمية وكما تنبأ الرسول "الخلافة بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". فإن كانت البيعة مثالا إلا أنها تتحرك فى التاريخ وسط صراع البشر. فى البداية يكون المثال، وفى النهاية يتغلب الواقع على المثال. فى البداية تكون النفس، وفى النهاية يكون الطين.

جـ- ومن هم أهل الحل والعقد؟ وكيف يمكن التعرَف عليهم؟ هل هم بالتعيين أم بالانتخاب أم بالعرف أم بالبداهة واتفاق العقلاء؟ ومن الذى يحدد أن هذا من أهل الحل والعقد وذاك ليس منهم؟ وما مدى علم أهل الحل والعقد وقد اتسعت المعارف، وتشعبت العلوم، وأصبح من الصعب على إنسان واحد أن يعى كل العلوم الاجتماعية والسلوكية والسياسية والاجتماع والاقتصاد والثقافة والتاريخ والإحصاء بالإضافة إلى علم النفس والأخلاق؟ وبعد اتساعهم فى الأقطار وانتشارهم فى كل الأمصار كيف يوجدون فى مكان واحد لإبداء المشورة، يحلون ويعقدون فى مكان واحد وزمان واحد؟ وهناك فرق أيضا بين المثال والواقع، بين الإمكان والتحقق، بين النية والفعل.

د- إن وجود مرشح واحد للبيعة يمنع من تداول السلطة وفرصة الاختيار والمقارنة بين أكثر من مرشح. وإذا كان عمر قد بايع أبا بكر فإن عمر اختار أكثر من مرشح كي يختار واحد من المسلمين واحدا من بينهم فى مدة معلومة، أقصر مدة ممكنة. ولو تجرأ واحد آخر وبايع واحدا آخر غير الذى بايع عليه الأول فإنه يحدث الفتنة. ولما كانت الفتنة أشد من القتل فمن الممكن قتل الثانى حفاظا على وحدة الأمة من الفتنة والشقاق. وهناك صعوبة عملية الآن للبيعة عن طريق المصافحة باليد، والناس صفوف طوال. وما العمل لو قام أكثر من واحد فى نفس الوقت لمبايعة أكثر من واحد. وكلهم من أصحاب الفضل الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة؟ وهل يمكن أن يعرف كل أهل الحل والعقد بعضهم بعضا وقد ترامت الأطراف واتسعت الآفاق؟ وهل هناك ضمان كاف أن تتم البيعة بناء على المصالح العامة للأمة وليس المصالح الخاصة لفئة أو فرقة أو جماعة أو طائفة، وأن يتم نوع من تبادل المصالح بين الفئات لصالح فريق ضد فريق وحدوث اتفاق مسبق وتواطؤ فى بيعة خاصة قبل البيعة العامة؟ صحيح أنهم كلهم فضلاء. ومع ذلك لا يمنع الفضل الأهواء البشرية والتزاحم والتنافس وإبراز الرأى طبقا لقانون الغلبة.

هـ- وكيف يدرأ الاتهام بالنخبوية وحكم الأقلية؟ فأهل الحل والعقد فى النهاية نخبة من علماء الأمة. فالحكم للعلماء. والفقهاء أمناء الرسل، والعلماء ورثة الأنبياء. ولما كان العلم هو العلم بالشريعة فتبدأ شبهة حكم رجال الدين، وهى شبهة مازالت عالقة بأهداب التاريخ. وهل يبتعد كثيرا "أهل الحل والعقد" عن "ولاية الفقيه"؟ إنما الفرق هو سلطة الجماعة أو سلطة الفرد. وكلاهما معصوم، عصمة الأمة وعصمة الإمام؟ ويظل للعقد الاجتماعى ميزته أنه يمنع من التسلط منذ البداية عن طريق التوافق الحر بين الناس. ويظل الفكر الدينى متهما بأنه مازال معلقا بالنبوة والولاية والإمامة، وبأنه فكر فوقى علوى مفروض على الواقع ومتسلط عليه.

و- وهل هناك ما يمنع من أن يصبح العلماء فقهاء السلطان؟ لقد فقد "أهل الحل والعقد" استقلالهم عبر التاريخ أمام سطوة الدولة وسلطانها. وانتهى العلماء إلى فريقين. فريق أخذ الصرة والخلعة والركب، والمنصب والجاه والشهرة وجالس

السلطان وأصبح من ندمائه مثل الشعراء والظرفاء والوزراء. وفريق أودع السجون، وعُذب وضرب بالسياط، ونفى خارج البلاد لأنه جهر بالحق. فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وإن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام جائر. وكلاهما إلى رسول الله منتسب. كيف يمكن لأهل الحل والعقد مقاومة إغراء السلطة والجاه والمنصب "مفتى الديار"، "قاضى القضاة"، "شيخ المشايخ"، "الإمام الأكبر"، "إمام الأئمة"... الخ؟ وتراث تقرب العلماء للسلاطين وتقرب السلاطين للعلماء معروف على مدى التاريخ.

٢- نقـد الآخـر.

ويعنى القدرة على الاستقلال عن الآخر بدلا من الانبهار به لشيوع نموذجه ولضعف في الاجتهاد فى تراث الذات والنقد للموروث من أجل تطويره وتجديده بالاجتهاد فيه، والنقد للوافد من أجل بيان محليته وتاريخيته وحدوده ثم توسيع منظوره من أجل إكماله والسماح بالتعددية فى النماذج دون الانبهار بنموذج واحد وتهميش النماذج الأخرى وبالتالى إعطاء الآخر أكثر مما يستحق. وإعطاء النفس أقل مما تستحق. وقد أسرفنا فى نقد الذات إلى حد الجلد، وفى الانبهار بالآخر إلى حد التبعية والتقليد.

ونظرا لارتباط الديموقراطية بالعقد الاجتماعى فإنه يمكن بيان حدود نظرية العقد الاجتماعى أيضا بالرغم من شهرتها، وصعوبة إيجاد بديل عقلى وتاريخى لها، واتهام كل من يتعرض لها بالنقد بالتسلط السياسى والثيوقراطية الدينية.

أ- العقد الاجتماعى حالة افتراضية خالصة لا وجود لها. هو افتراض ذهنى يقوم على تصور مثالى لمجتمع يجلس أفراده فى مكان وزمان محددين، ويختارون فيما بينهم من يفوضون إليه جزءا من سلطاتهم ليحكم باسم الإرادة العامة وليس باسم الإرادات الفردية المشخصة. فلم يحدث فى الواقع ولا فى التاريخ أن نشأ عقد اجتماعى على هذا النحو. والدول لا تدار بحالات افتراضية. وهى مثل حالة الطبيعة الأولى أو البراءة الأصلية التى تحدث عنها جان جاك روسو. هو أقرب إلى الحلم

الجميل كرد فعل على الواقع الأليم الذى كان سائدا فى العصر الوسيط، تسلط الكنيسة باسم الثيوقراطية، وتسلط الدولة باسم الملكية الوراثية.

ب- ومن هو هذا الشخص الذى سيتم تفويض بعض سلطات الأفراد إليه؟ وكيف يمكن التعرف عليه؟ وكيف يتم اختياره؟ هل هو الذى يقدم نفسه طالبا الإمارة أم يختاره الناس فيما بينهم وبأى مقياس؟ وكيف تقسم سلطات الأفراد بحيث يأخذ الحاكم جزءا دون جزء؟ وكيف تتكون سلطة الحاكم الكلية من مجموع إرادات جزئية للأفراد؟ وهل تقسم إرادة الفرد على نحو كمى سواء من ناحية الذات وهو الأصعب أو من ناحية الموضوع والمجال، السياسة والاقتصاد، فيتحول إلى "تابوه" محرم على الفرد أن يدخل فيه مادام قد تم التفويض فيه من قبل؟

جـ- وعلى أى أساس وفى أى موضوع يتم تفويض أحد أفراد المجتمع؟ هل لصفات خاصة فيه؟ وما هى هذه الصفات؟ وما مقياس التفاضل والأولويات فيها لو كان هناك أكثر من واحد يجوز أن تفوض إليه أجزاء السلطات ليجمعها فى إرادة عامة واحدة؟ وأى الصفات أولى؟ العدل أم القوة أم الأمانة؟ وهل هناك فرد مثالى يتصف بكل هذه الصفات أم أنه محض خيال، ولا يوجد فى الواقع إلا إنسان تنتابه كل مظاهر الضعف وانفعالات البشر؟

د- وماذا لو نازعه شخص آخر أو أكثر ولم يحدث تراض بين مرشحين كل منهما صالح للتفويض؟ كيف يتم اختيار واحد فقط دون الآخرين؟ وهل يحدث ذلك بالتراضى دون نزاع قد يصل إلى حد استخدام القوة والنزاع المسلح؟ هذه الصورة الخيالية المتفائلة لا وجود لها فى الواقع الذى يحكمه قانون صراع القوى، والاستيلاء على السلطة بالشوكة، ووقوع المجتمع كله فى حرب أهلية، وقسمة البلاد إلى بلدين، لكل بلد زعيم من الزعيمين المتناحرين. وكثيرا ما انقسمت الإمبراطوريات والملكيات والدول إلى شمال وجنوب أو شرق وغرب. وربما يستولى عامل من الأمصار على السلطة المركزية إذا ما قويت شوكته.

هـ- وهل يتنازل الإنسان طوعا عن جزء من إرادته يفوضها إلى صاحب الإرادة العامة؟ وماذا لو لم يشأ إنسان ما التنازل عن جزء من سلطته إلى ممثل للجميع لأنانيته ولتسلطه ولفرديته ورغبته فى الاستيلاء على السلطة؟ وهل الإنسان خيّر بطبعه إلى هذا الحد، يعطى أكثر مما يأخذ، ويتنازل أكثر مما يستحوذ؟ وإذا كان كل فرد يولد حرا مختارا فماذا لو اختار عدم التنازل عن جزء من إرادته واستبقاها لنفسه فهو أدرى بالصالح العام؟ بل إن الإنسان بطبعه يريد المزيد من السلطة وليس القليل.

و- وقد يستمرئ الممثل للإرادة العامة السلطة ويحولها من تفويض إنسانى إلى تفويض إلهى، ومن مجموع الإرادات الجزئية إلى تجسيد لإرادة عامة، إرادة الله أو التاريخ أو القدر أو الشعب أو المخلص والمنقذ والملهم. وكما تحول العقد الإلهى إلى عقد اجتماعى فى البداية فى لحظات التقدم يعود العقد الاجتماعى إلى عقد إلهى فى لحظات التخلف. فالعقد الاجتماعى ليس جوهرا ثابتا بل هو جزء من حركة التاريخ، ذهابا وإيابا، تقدما ونكوصا.

ما يهم فى "نظام الحكم الإسلامى والديموقراطية، الفروق وإمكانية التعايش" ليس الاستقطاب بين جوهرين ثابتين متناقضين على خلاف نظرى أو دفاعا عن خصوصية ثقافية. بل المهم هو الإبقاء على التأصيل لكل تجربة مع الانفتاح على تجارب الآخرين. فهناك قاسم مشترك بين تجارب الشعوب بالإضافة إلى تعدد النماذج. الوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة. تتعايش النظم السياسية فيما بينها بسبب هذا القاسم المشترك. وهو رفض الاستبداد بالرأى، والتفرد بالقرار. وتحتفظ كل تجربة تاريخية بخصوصيتها الثقافية وأشكالها التطبيقية نظرا لاختلاف الشعوب فيما بينها فى ظروف نشأتها وموروثها الثقافى وفى مسارها التاريخى. المهم إلا يكون "نظام الحكم الإسلامى" كلمة حق يُراد بها باطل، قبول من حيث الشكل والشعار والإعلان ثم ممارسة أبشع أنواع القهر والتسلط باسمه. والمهم أيضا إلا تكون "الديموقراطية" أيضا كلمة حق يُراد بها باطل، مجرد شعار براق تنجذب إليه الشعوب التى تعيش تحت نظم القهر والتسلط، وتخفى وراءها الدعوة إلى الانخراط

فى العولمة واقتصاد السوق. إذ تعنى الديموقراطية هنا التسلط الاقتصادى الحر والقطاع الخاص، وحرية الاستيراد من الأطراف والتصدير من المركز.

ما يهم هو إعادة التفكير الحر المستقل فى الموروث والوافد حتى لا ينزوى الموروث فى غياهب التاريخ، ويظهر الوافد وكأنه النموذج الوحيد، وممارسة النقد المزدوج لتطوير الموروث ونقد الوافد والتعبير عن احتياجات اللحظة الراهنة تحقيقا لمقاصد الشريعة ومصالح الشعوب.

الفصل الرابع

علوم الفقه والأصول (الجديد)

الموقف الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان

مما لا شك فيه أن من سمات الفكر العربى الحديث هو وضع طرفين، أحدهما قديم والآخر جديد والربط بينهما بواو العطف للدلالة على الرغبة فى الجمع بين الاثنين "الأصالة والمعاصرة" التراث والتجديد، الدين والعلم، النقل والعقل، الماضى والحاضر، التقليد والاجتهاد إلى آخر هذه الثنائيات التى ملأت الحياة الثقافية العربية منذ القرن الماضى وحتى هذا القرن. كما تدل على أن الربط بينهما بواو العطف لا يدل إلا على تجاوز بينهما دون تفاعل نظراً لغياب طرف ثالث، هو الواقع الذى يحدث فيه هذا التفاعل. فالطرف الأول يقمع فى الماضى وطوباوياته والطرف الثانى يشرئب إلى المستقبل وأحلامه. وكلاهما نظرتان مثاليتان. الأول يرى أن حل الحاضر فى الماضى، والثانى يرى أن حل الحاضر فى المستقبل. الأول يرى نموذجه فى العصر الذهبى للإنسان فى الفردوس المفقود، عصر البراءة الأول، النبوة والخلافة قبل أن تتحول إلى ملك عضود. والثانى يتطلع إلى نموذجه فى العصر الذهبى للآخر، العصور الحديثة، عصر التنوير والتقدم والإنسان والطبيعة والعلم والعقد الاجتماعى والمجتمع المدنى، الفردوس القادم، الغرب الحديث الذى لم يحدث فيه انهيار، ولم تقم مُثله على مركزية أوروبية، ومعايير مزدوجة، وربما عنصرية دفينة. ولا يحاول أحد الغوص فى الحاضر لمعرفة مكوناته وطبيعته

(*) "حقوق الإنسان فى الفكر العربى، دراسات فى النصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل ٢٠٠٢، ص٥٨١-٥٩٩.

وعوامل حركته وأسباب ثباته، وفى أى مرحلة تاريخية يتحرك المجتمع، وما رسالة هذا الجيل بالنسبة للجيل السابق تمهيداً للجيل اللاحق. فالأسهل هو الاغتراب بالحاضر إما فى الماضى وإما فى المستقبل. والأصعب الغوص فى أعماق الحاضر لرؤية تفاعلاته وكيفية السيطرة عليها وإعادة تفعايها وتوجيهها فى مسار التغير الاجتماعى نحو التقدم المنشود لكلا الطرفين. ما أسهل على الفكر العربى الحديث الهروب من المواجهة والوقوع فى المداخل الإيديولوجية للواقع العربى الراهن. وتنشأ الحرب بين الطرفين، الأول يكفّر الثانى، والثانى يخوّن الأول حتى تسيل الدماء فى الجزائر ومصر، ويشق الصف الوطنى، وينسى الناس العدو الخارجى. فيتحول الصديق الداخلى إلى عدو، والعدو الخارجى إلى صديق، ويختلف العرب فيما بينهم فى تحديد من هو الصديق ومن هو العدو.

وهناك ستة اتجاهات للربط بين الموقف الإسلامى المعاصر وحقوق الإنسان. وهى كلها فى الساحة. تتعاون أحياناً وتتناحر أحياناً أخرى. والساحة فسيحة تقبل كل الاجتهادات. ولكل اتجاه أدبياته ومنظماته القطرية والقومية، المحلية والعالمية. والكل يتسابق على الإعلان عن النفس، وإبراز الجهد، وإثبات الريادة، وإكثار النشرات، وتوالى الندوات، وعقد المؤتمرات، والهب للمساعدة من تمزق حقوقهم فى التعبير واللجوء إلى القضاء دفاعاً عن حقوق الإنسان فى حرية التعبير والحركة التى تكونها الدساتير، والخلاف بينها فى المضمون الذى قد يكون واحداً ولكن فى المنهج، كيفية المقاربة بين حقوق الإنسان والإسلام أى فى طريقة فهم واو العطف وليس فى فهم الطرفين المعطوفين، فالموضوع يرد إلى المنهج أى إلى طريقة التناول وأساليب التفكير ووسائل البيان[1].

---

(١) هناك فى مصر مثلاً أربعة منظمات لحقوق الإنسان. ولكل نشراتها ونشاطاتها وتنظيمها وتمويلها الداخلى والخارجى مثل:

١- المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

٢- المنظمة المصرية لحقوق الإنسان. وتصدر "حقوق الإنسان" نشرة غير دورية.

٣- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان.

٤- مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. ويصدر عدة مجلات مثل "سواسية"، "ساعدة"، "رؤى مغايرة"، "رواق عربى".

أولا: التقدمية الغربية.

وهو تيار يرى أن الإعلان العالمى عن حقوق الإنسان، الأول منذ الثورة الفرنسية ١٧٨٩م أو الثانى بعد الحرب الأوروبية الثانية ١٩٤٨م هو الإعلان العام والشامل للإنسانية جمعاء بصرف النظر عن ظروف الحرب والنظرية العنصرية التى قامت عليها. يمكن تطبيقها على كل المجتمعات بصرف النظر عن ظروف كل منها. لا توجد أسس فلسفية أو تصورات خاصة تقوم عليها كالفردية التى تميز الفلسفة الغربية والتصور الغربى للعالم. هى تعبير عن العقل الخالص، وحقوق الإنسان فى كل زمان ومكان، لا تفرق بين ألمانيا ورواندا، بين أوروبا وأفريقيا أو بين أمريكا وآسيا. ولا يهم التطبيق فى حموة الإعجاب الفكرى والوئام النظرى والاغتراب الحضارى. ويحل العلاقة بين الطرفين بإلغاء أحدهما، وهو الإسلام، وإثبات الآخر وهى حقوق الإنسان كما صاغها الغرب. ولا يجتهد فى إيجاد منطق للعلاقة بين الاثنين. فالموقف واضح ولا مجال للاختيار أو المقارنة أو للقراءة أو التأويل. كل ذلك مواقف توفيقية لا علمية. تخشى من الجذرية، وينقصها الشجاعة، وينتابها التخوف من الغرب بدعوى الخصوصية أى الانعزال والانكفاء على الذات. ويمثل هذا التيار نخبة من المثقفين العلمانيين المتغربين الذين يرون الغرب ثقافة عالمية واحدة تعبر عن إنسانية واحدة، لا فرق فيها بين عالمية وخصوصية، بين الآخر والأنا. تتنوع الثقافات فى اللغات والعادات والأعراف والفنون الشعبية. أما القيم فواحدة عبر الثقافات. ولما كان الغرب هو نموذج الحداثة كان للإعلان العالمى لحقوق الإنسان وثيقة عامة وبيان للناس بصرف النظر عن أجناسهم وثقافاتهم وتقاليدهم. ويبدأ الغرب من اليونان وكأنه لا توجد حضارة قبلهم فى الشرق ولا فى ما بين النهرين ولا الرومان ولا كنعان ولا مصر القديمة ولا الهند ولا الصين. بدأ إعلان حقوق الإنسان عند اليونان والرومان والعصر الوسيط ثم العصور الحديثة ابتداء من الإصلاح الدينى فى الخامس عشر والنهضة فى السادس عشر والعقلانية فى السابع عشر والتنوير فى الثامن عشر، وكأن الحضارة الإسلامية التى عاصرها العصر الوسيط

لا وجود لها[١].

وهو موقف لا يتعلق بحقوق الإنسان وحده بل موقف حضارى عام فى كل مظاهر الحياة الثقافية. ينكر على الأنا خصوصيته لحساب عالمية الآخر. يعطى الأنا أقل مما تستحق، ويعطى الآخر أكثر مما يستحق. يدل على الاغتراب، اغتراب المثقف عن ثقافته وهويته وتماهيه مع ثقافة الآخر وهويته. يخرج نفسه من مسار وعيه الثقافى التاريخى ويضع نفسه فى مسار الوعى الثقافى والتاريخى للآخر. لا يكاد يؤثر فى المجتمعات العربية والإسلامية لأنه مهتم بالتغريب وبالتمويل الأجنبى. وربما يتبنى مضمون الإعلان الغربى وبرنامجه وفلسفته الفردية الغربية دون أن ينقد ممارسته ومعياره المزدوج داخل أوروبا وخارجها ودون تطويره من حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب. ينشط فيه بعض المثقفين فى المدن خارج الريف. ولا يخاطب العامة، وملاحق من السلطات، ومتهم بأنه مصدر معلومات للمنظمات الدولية عن انتهاك حقوق الإنسان فى البلاد والتعذيب فى السجون، وهى ورقة ضغط من القوى الكبرى على النظم المحلية لإملاء إرادتها السياسية وكنوع من الابتزاز السياسى. ويستوى فى ذلك حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق المرأة[٢]. موقف يضع الخاص فى العام، وينكر خصوصية وضع القضية فى كل حضارة وفى إطارها الثقافى والاجتماعى والسياسى والدولى[٣].

وقد وضعت حقوق الإنسان فى الدساتير العربية نقلاً عن الدساتير الغربية وذرا للرماد فى العيون بالرغم من المسافة الشاسعة بين الدستور والواقع ليس فقط فيما يتعلق بحقوق الإنسان ولكن فيما يتعلق بحقوق المواطن

(١) البيربابيه: تاريخ إعلان حقوق الإنسان، نقله إلى العربية د. محمد مندور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) حسين جميل: حقوق الإنسان فى الوطن العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٦م.

- محمد السيد سعيد: مقدمة فهم منظومة حقوق الإنسان، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٧م.

(٣) فاتح سميح عزام: ضمانات الحقوق المدنية والسياسية فى الدساتير العربية، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥م.

والشعب[1]. وقد يتجه الموضوع اتجاهات طائفية فى الدفاع عن حقوق الأقليات مثل المسيحيين العرب عامة أو أقباط مصر خاصة وكأن حقوق الأغلبية ليست أيضاً مهضومة[2].

وهو موقف إسلامى عن طريق السلب، يرفض أى محاولة لقراءة مواثيق حقوق الإنسان الدولية من منظور الثقافات الخاصة، إسلامية أو غيرها. لا يتناول الإسلام على نحو مباشر، طبقاً لتحليل مضمون هذه الكتابات، ولكن الموقف الإسلامى فى اللاشعور النافى للربط ولإيجاد العلاقة. يمكن خلف الذهن وليس فيه، تحت اللسان وليس فوقه. هو دافع للنفى وباعث على تجاوز الأنا إلى الغير. الإسلام هو الشبح الذى يتجنبه بالرغم من أنه يحدد حركته، ويوجه سلوكه، ويبتعد عنه، ويحصن نفسه تجاهه. لم يعرف الإسلام الحرية إلا فى مقابل العبودية كنظام اجتماعى. ولم يعرف مفهوم الحقوق بل عرف مفهوم الواجبات. فالحضارة الإسلامية تقوم على عدم تناسب بين الحقوق والواجبات لصالح الواجبات دون المقارنة مع الحضارة الغربية التى قد تقوم على خلل مضاد. إذ أنها تقوم على الحقوق دون الواجبات بالرغم من الإعلان الأخير فى السنتين الماضيتين عن محاولة بعض المجتهدين لصياغة "الإعلان العالمى للواجبات الإنسانية"[3]. لم يعرف الإسلام إلا حقوق الله فى مقابل واجبات الإنسان مع أن المعتزلة قديماً قالوا بالواجبات العقلية من جانب الله مثل الخلق والتكليف، ومن جانب الإنسان مثل شكر المنعم.

ويقوم الإعلان الأول لحقوق الإنسان عام ١٧٨٩ على أربعة مبادئ، تعبر عن الفطرة ويقبلها العقل. الأول يتعلق بالحرية الطبيعية والمساواة فى الحقوق. والثانى

---

(١) فكتور سحاب: من يحمى المسيحيين العرب؟، دار الوحدة، بيروت ١٩٨١م.

(2) Inter-Action Council: Universal Declaration For Human Responsibilities.
وقد كان مؤلف هذا البحث أحد خبراء صياغة هذا الإعلان العالمى الجديد برئاسة هلموت ثميت المستشار السابق لألمانيا الغربية، هانز كنج أستاذ الدراسات اللاهوتية بجامعة توبنجن بألمانيا، برسو كيم من جامعة سيول بكوريا الجنوبية.

(٣) انظر كتابنا "من العقيدة إلى الثورة"، المجلد الثانى "العدل" مدبولى، القاهرة ١٩٨٨م.

حرية الفكر والتأليف دون الإضرار بالغير(١). وقد كررت الوثيقة الثانية عام ١٩٤٨ نفس المبادئ. فقد شملت واحداً وثلاثين مادة تجمع أيضاً بين حقوق الأفراد وحقوق الشعوب إلا أنها أكثر تركيزاً على حقوق الأفراد مع مزيد من التفصيل. وتركز على الحقوق أكثر مما تركز على الواجبات مما أدى إلى المعيار المزدوج فى التطبيق. الحقوق فقط داخل أوروبا الغربية دون واجبات للغرب وامتداد لهذه الحقوق خارجها(٢).

ثانيا: السلفية الرجعية.

وهو موقف على الطرف النقيض من الطرف السابق. يرى أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان إنما هو إعلان خاص، فى ظروف خاصة يقوم على فلسفة خاصة، الفردية والحرية الشخصية التى تصل إلى حد الفوضوية وإنكار القيم والمبادئ الخاصة بكل مجتمع، وبديل عن الدين والشريعة، لا يمكن تطبيقه فى كل المجتمعات نظراً لتعارض بعض بنوده مع شرائع المجتمعات مثل الشريعة الإسلامية مثل قانون

---

(١) تحتوى على أربعة عشر مادة تجمع بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. فالحقوق الفردية مثل المساواة بين البشر فى الحقوق دون تمييز جنسى أو عرقى، حق الحياة، حق الأم والطفل والمرأة والشيخ والمريض والعاجز. حق العمل والتعليم والضمان الاجتماعى، حق المساهمة فى التخطيط دون استغلال لأحد، حق الملكية الفردية غير الضارة، حرية الرأى والتعبير. عدم الإضرار بالغير والحقوق الجماعية مثل مساواة جميع الأمم على أسس ديموقراطية، إلغاء الحروب، فض المنازعات سلمياً. حق الدفاع عن النفس، مكافحة الظلم، المصدر السابق، ص٨ حتى ص١١٢-١١٩.

(٢) شملت حقوق الأفراد مثل الحرية الطبيعية، المساواة بين البشر دون تمييز جنسى أو عرقى أو سياسى أو اجتماعى، حق الحياة دون استعباد ورق أو تعذيب، المساواة فى الشخصية القانونية، الحق فى اللجوء للقضاء، عدم جواز القبض التحكمى، حق الدفاع عن النفس أمام القضاء، البراءة قبل الاتهام، حق الحياة الشخصية دون التلصص عليها، حرية التنقل، حق الهجرة فى حالة الاضطهاد وحق الجنسية وعدم الحرمان منها، حق تكوين الأسرة، حق الملكية، حرية التفكير والاعتقاد، حرية الرأى والتعبير، حرية الاجتماع، حق الانتخاب وتولية الوظائف، حق الضمان الاجتماعى، حق العمل، حق الراحة، حق الرعاية الصحية، حق الأمومة والطفولة، حق التعليم، حق الثقافة، موازاة الحقوق والواجبات، الواجب تجاه المجتمع والقوانين والمواثيق الدولية. وتنطبق هذه الحقوق على الأحرار وسكان المستعمرات أو التى تحت الوصاية أو التى لم تتمتع بعد بالحكم الذاتى. وقد أضيف إلى هذه المواد حق الشكوى وحق الأقليات، وحق الإذاعة والنشر. وأدخلت بعض التعديلات التى تتعلق بحق الشعوب فى تقرير المصير. المصدر السابق، ص١٢٩-١٤٦.

الأحوال الشخصية، ووضع المرأة، وقانون العقوبات خاصة حد الردة. والله أدرى بحقوق الإنسان وواجباته أكثر من الإنسان نفسه الذى يخضع للهوى والمصلحة. وما حق عند الله قد لا يكون كذلك عند الإنسان مثل تعدد الزوجات أو للذكر حظ مثل حظ الأنثيين أو بعض الحدود مثل قطع يد السارق، فأعضاء الجسم حق طبيعى للإنسان أو الرجم أو الجلد للزانى أو القصاص للقاتل، فإزهاق روح لا يعيد روحاً أزهقت، والصلب لقاطع الطرق كنوع من التمثيل قبل القتل كنوع من التعذيب. لذلك لا يسمح فى هذه البلاد بشرعية أية منظمة لحقوق الإنسان على النمط الغربى بحجة اختلاف العادات والتقاليد بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. حتى لو دافعت عن حق المواطن فى حرية التعبير وحرية الاجتماع والحركة وحقه فى انتخاب من يحكمه وحتى لو ربطت هذه الحقوق بالشرع وتم الدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية(١).

حدود الله لا يمكن لإنسان أن يقترب منها وكأن هذه الحدود منفصلة عن باقى الشريعة الإسلامية. وهى واجبات على الإنسان تقابلها حقوق له. فلا قطع ليد سارق إذا سرق عن جوع أو بطالة أو إذا كان المجتمع كله سارقاً. ولا رجم أو جلد أو تغريب فى مجتمع يقوم على الإثارة الجنسية وتتحول فيه فتيات الإعلان إلى نجوم. ويصعب الزواج المبكر نظراً للأزمة الاقتصادية والمغالاة فى المهور وصعوبة الحصول على سكن. وهى أحكام الوضع التى تحدث عنها الأصوليون: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والحصة والبطلان.

والحقيقة أنها كلمة حق يراد بها باطل. صحيح أن الإعلان العالمى لحقوق الإنسان يقوم على فلسفته الخاصة، الفردية الغربية، وفى ظروف خاصة، أوروبا بعد الحرب الأوروبية الثانية، وقد تتعارض بعض تفصيلاته مع عادات بعض المجتمعات وأعراف الشعوب. ومع ذلك هناك قيم أخلاقية ومبادئ إنسانية عامة تتجاوز الشعوب والعادات والأعراف. تعبر عن بداهات العقل والفطرة والقانون الطبيعى مثل قيم

---

(١) لذلك هرب المسعرى إلى لندن. وهو رئيس الرابطة السعودية للدفاع عن حقوق الإنسان الشرعية.

الحياة والعقل، والحفاظ على ثروات الأمم وعلى أعراض الناس. فالتعذيب الجسدى والسجن بلا ذنب، والقبض على المواطن بلا تحقيق، واغتيال الخصوم السياسيين، والتصفية الجسدية للمعارضين كل ذلك يعارض روح الإسلام، وروح الشريعة، ويتفق مع الإعلان العالمى لحقوق الإنسان.

إنما المقصود من هذا التعارض إخفاء أبشع أنواع نظم الحكم الذى يقوم على سلب الثروات الطبيعية للأمم وعلى النظام القبلى العشائرى الذى يقوم على القهر والتسلط، واستعمال الحدود للردع والتخويف، إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. كما يطبق الحد فى العامل الأجنبى سارق القليل، ويترك صاحب العمل من أهل البلاد سارق الكثير. يخشى من حقوق الإنسان لأن بها نوع من الحريات العامة حتى لو كانت فردية. فربما كانت مقدمة وذريعة أو مناسبة وبداية للدفاع عن الحقوق العامة، الحقوق السياسية والاقتصادية للمواطنين، والتحول من حقوق الأفراد إلى حقوق الشعوب.

وقد تتعارض بعض المبادئ العامة لحقوق الإنسان ليس مع روح الشريعة الإسلامية بل مع بعض التغيرات الحرفية لبعض قوانينها خاصة فيما يتعلق بقانون العقوبات وقانون الأحوال الشخصية. فالجسم حق طبيعى للإنسان لا يجوز بتر أعضائه إلا فى حالات المرض. وإذا كان لا يجوز التمثيل به بعد الموت فالأولى عدم جواز التمثيل به فى الحياة. والمثال الشهير قطع يد السارق وهى عقوبة شديدة، القصد منها حث المشرع على البحث عن أسباب السرقة، إذا كانت عن جوع أو بطالة أو مرض أو أن السرقة سلوك عام عند كل الناس إنما الفرق فى حجمها، سرقة الرغيف لإقامة الأود أم سرقة ثروات الأمم للتبذير والسفه. ليس المقصود تطبيق الحد "أدرؤوا الحدود بالشبهات" بل البحث الاجتماعى لتغيير الواقع والقضاء على أسباب السرقة. والرجم عادة سامية موجودة فى الشريعة اليهودية نقدها المسيح "من يكن منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر". وهو عقاب جسدى يفضى إلى الموت، تألم له الرسول وعاتب القاذف وتشفيه. وقد أعطت الشريعة أكبر

قدر ممكن من الإشباع الجنسى للرجل، مثنى وثلاث ورباع، وما ملكت أيمانكم بحيث يستحيل عملياً البحث عن المزيد. إنما السؤال فى إشباع المرأة. ومن حقها المطالبة بالطلاق فى حالة العجز الجنسى للرجل. وقد تكون حاجتها إلى الإشباع المطلق أقل من حاجة الرجل نظراً لما تفيضه عليها عواطف الأمومة وحب الزوج من إشباع نفسى. كما أن صلب المفسدين فى الأرض وقاطعى الطريق وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف عادة سامية قديمة، عقاب شديد لنشر الأمان فى الطرقات. وقد تختلف طرق الردع الآن، بالسجن مدى الحياة. وكذلك القصاص موجود فى معظم الشرائع. والبعض الآخر يستعيض عنه أيضاً بالسجن مدى الحياة. فالحياة لا تزهق. ومجموع الخطأين لا يكون صواباً. لذلك جاء التعزيز ليترك للحاكم تخفيف العقوبة أو تشديدها طبقاً للحالة دون التطبيق العام والمطلق لها بصرف النظر عن الحالات الخاصة. والجلد العلنى أيضاً عقاب سامى قديم موجود فى الشرائع السابقة. والعقاب النفسى أحياناً يكون أكثر إيلاماً من العقاب الجسدى. وما يقال فى العقاب الجسدى يقال فى باقى الأحكام التى تجاوزها الزمن مثل الغنائم والعبيد والصيد ودار الحرب وبعض جوانب فقه النساء مثل ما ملكت الأيْمان والإماء.

ويقال نفس الشىء بالنسبة لوضع المرأة فى قانون الأحوال الشخصية، وكل ما يتعلق بالميراث والشهادة والإمامة والزواج والطلاق. هناك فرق بين القانون وروح القانون، بين الصياغة الزمنية المتغيرة وبين الهدف الأبدى الدائم. لم يكن للمرأة قبل الإسلام أى حق حتى حق الحياة ﴿وإذا الموؤدة سُئلت بأى ذنب قتلت﴾. ولم يكن لها حق الملكية فأصبح لها شخصية اعتبارية تبيع وتشترى وتمتلك. ولم يكن لها حق الشهادة فجعل لها النصف من أجل تحقيق المساواة تدريجياً حتى يتم تغيير الوضع الاجتماعى بنجاح دون انتكاسة ورد فعل من مجتمع تقليدى. وتؤم الصلاة للنساء دون الرجال من الناحية الجمالية حتى لا تركع المرأة وتسجد أمام الرجال. كما تقتضى رئاسة الدولة الإمامة الكبرى، الإمامة الصغرى، وقيادة الجيوش مما قد يتنافى مع وضعية جسد المرأة ودورتها الشهرية وقدرتها على التحمل. وكان تعدد الزوجات بلا حدود، فوضعت له الشريعة حداً وفى حالات استثنائية

مثل العقم أو العجز وبعد موافقة الزوجة الأولى وإلا كان موجباً للطلاق، وبشرط العدل المادى والنفسى. وإذا كان العدل المادى ممكنا فإن العاطفى يستحيل فيه العدل لأن العاطفة كيف وليست كماً. أما الطلاق فيمكن أن تكون العصمة بيد المرأة إذا ما أرادت، وتغلب التطبع على الطبع، والتعليم على الفطرة.

ثالثا: الوعظ التوفيقى.

ويقوم هذا الموقف على البداية بالغرب، بالإعلان العالمى لحقوق الإنسان وقبوله نفسياً وذهنياً ثم قراءته قراءة إسلامية بإيجاد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المماثلة من أجل إثبات أن هذه الحقوق قد أثبتها الإسلام من قبل إعلانها فى الغرب بأكثر من أربعة عشر قرناً، منذ ظهور الإسلام حتى الآن. فهى لا تمثل جديداً، ولا تعلن عن شىء لا يعرفه الإسلام من قبل. ويكشف هذا الموقف على نوع من الكسل الفكرى وعدم القدرة على فهم الوثائق والنصوص بالرغم من التوفيق بينها. فهى تسلم بالإعلان العالمى، وتعزله عن سياقه، وتعجب به، وتستسلم وجدانياً له دون أن تفكر فيه. فالبريق وهاج، والإعجاب بالآخر لا يتعارض مع فطرة الذات. هكذا فعل الحكماء من قبل مع الفلسفة اليونانية إعجاباً بها. فتأكيد الذات عن طريق الآخر هو اعتراف بفضل الآخرين حتى ولو كانوا من الأمم القاصية عنا كما يقول الكندى. فالحق فى متناول الجميع، والكل يشرفه الحق، والحق يوافق الحق ويشهد له. وهو موقف نفسى إنسانى، يحاول أن يتجاوز ثنائية المعرفة بين الوافد والموروث، بريق الوافد وظلال الموروث حتى لا ينبهر الناس بالبريق ويخشون الظلال. وهذه بضاعتنا ردت إلينا. فالكل يعلم أثر الحضارة الإسلامية فى تكوين الحضارة الأوروبية فى بدايات العصور الحديثة عندما ترجمت الحضارة الإسلامية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية. وقد أتيح لهؤلاء الوعاظ المستنيرين معرفة روح الإسلام كما عبرت عنها الشريعة التى تقوم على المصالح العامة ومعرفة ثقافة الاستنارة فى الغرب الليبرالى ووجدوا اتفاقاً بين الاثنين كما فعل الطهطاوى بل والأفغانى نفسه عندما رأى فى الغرب إسلاماً بلا مسلمين، ورأى فى الشرق مسلمين بلا إسلام.

والحقيقة أن هذا الموقف أيضاً يخرج الإعلان العالمى لحقوق الإنسان عن سياقه وفلسفته التى قام عليها وكأنه نص خارج الزمان والتاريخ. ويضحى بتاريخية النص من أجل قراءته، وينسى زمانيته من أجل بيان خلوده. فالإسلام أيضاً خالد مثله، لا يقل عنه بل يسبقه أيضاً بألف وأربعمائة عام أو أقل قليلاً. وما أسهل أن يجد العالم الإسلامى الحافظ لآيات الله وسنة نبيه والقارئ للإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى ترجمته العربية الرصينة أن يجد التوافق بين النصين فى مرآة مزدوجة تعكس كل منها صورة الآخر. فيظهران على أحسن وفاق وأجمل صورة. هكذا عبر قدماء الحكماء والمعتزلة عن الإسلام بلغة اليونان، الجوهر والعرض، والمكان والزمان، والعلة والمعلول، والصورة والمادة، والكيف والكم. ويعبر المتكلمون المحدثون عن الإسلام بلغة الغرب الحديث، الحرية والديموقراطية، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والمعرفة والسلام[1].

رابعا: المثالية النصية.

وهو موقف نصى خالص، يعتمد على انتقاء النصوص من القرآن والحديث الأكثر تعبيراً عن حاجات العصر فى الحرية والديموقراطية والعمل والحق العادل فى توزيع الثروة والتكافل الاجتماعى. وفى القرآن كل شىء. والإسلام رسالة عامة خالدة للناس جميعاً. وفى الذهن المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وعلى أساسها يتم قراءة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والعلوم الإسلامية. فهى قراءة موجهة عن طيب خاطر وبحسن نية من أجل إعطاء صياغة عصرية للإسلام لا تقل رونقاً عن المواثيق الدولية وتنبثق من نفس الروح. وتقوم بذلك المنظمات الإسلامية فى

---

(١) من هذه الدراسات: الشيخ مصطفى عاصى: الإسلام وحرية الرأى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٠م.
- جمال البنا: قضية الحرية فى الإسلام، الاتحاد الدولى الإسلامى للعمل، القاهرة، جنيف (د.ت).
- جمال البنا: حرية الاعتقاد فى الإسلام، القاهرة (د.ت).
- الصادق المهدى: الاعتدال والتطرف وحقوق الإنسان فى الإسلام، دائرة الإعلام الخارجى لحزب الأمة، الخرطوم (د.ت).

الغرب المطالبة بالإجابة على هذا السؤال: هل هناك حقوق للإنسان في الإسلام؟ وممثلوه أهل قانون وأصحاب شريعة. يعيشون في الغرب. ومضطرون للدفاع عن الإسلام أمام انتقادات الغرب له وتشويه خصومه لمبادئه. وما أسهل القيام بذلك. فالقرآن طيّع لعديد من القراءات، مثالية وواقعية، فردية واجتماعية، رأسمالية واشتراكية. ولما كان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مثالي النزعة، يعبر عن فلسفة التنوير وعن حلم الغرب بعد الحرب العالمية الثانية وأمله في مستقبل أفضل، انعكست هذه الروح في قراءة النصوص القرآنية التي كانت تعبر أيضاً عن أحلام المستضعفين في شبه الجزيرة العربية وأشواقها نحو عالم أفضل تسوده الحرية والإخاء والمساواة.

وقد حاول "المجلس الأوروبي" الإجابة على السؤال بصياغته إعلان عالمي إسلامي لحقوق الإنسان يقوم على مقاصد الشريعة الخمس كما صاغها الشاطبي والتي من أجلها وضعت الشريعة ابتداء: الحياة (النفس)، العقل، الحقيقة (الدين)، الكرامة (العرض)، والثروة (المال). ويمكن تفصيل كل منها في عدة حقوق مستنبطة من الحق الكلي. إذا يشمل حق الحياة على حق العمل، والتأمين ضد العجز والشيخوخة والمرض والبطالة وحق السكن والطعام والشراب وهي الحاجات الأساسية. ويشمل حق العقل حق التعليم وعدم احتكار المعرفة أو السيطرة على وسائل إنتاجها ولا يشمل العرض الشرف الفردي فقط بل أيضاً كرامة المواطن وعزة المواطنين. ولا يشير المال إلى المال الفردي بل إلى الثروات العامة والمحافظة عليها ضد الاكتناز والاستغلال والاحتكار والتبذير وسوء توزيع الثروة بين الناس[(١)].

وما يحاوله المسلمون تحاوله باقي الثقافات. فهناك ميثاق أفريقي لحقوق الإنسان يقوم على نفس المنهج، جعل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نابعاً من داخل الثقافة الأفريقية وليس وافد إليها من الغرب. والنتيجة واحدة. إنما الخلاف

(1) Muslim Council of Europe: Islamic Universal Declaration on Human Rights. Geneva, (S.D).

فى المنهج والمصدر والقصد، قصد الأصالة فى مقابل التغريب[1]. ويمكن أن يقال نفس الشىء فى الثقافات اليهودية والمسيحية والأسيوية.

خامسا: الواقعية الاجتماعية.

وهو الموقف الذى يتجه نحو الواقع مباشرة لمعرفة مدى انتهاك حقوق الإنسان فى حرية الرأى والتعبير والحركة. ويستمد مادته من تقارير منظمات العفو الدولية، وجمعيات حقوق الإنسان القطرية والقومية ومن الدراسات الاجتماعية وقوانين الصحافة والدساتير العربية. وتعتمد على البيانات الإحصائية أكثر مما تعتمد على المواثيق الدولية وتحليل موادها باعتبارها خطوة نظرية قد تم إنجازها من قبل ولا خلاف كبير حولها. إنما التحدى هو مدى اتفاق الواقع الاجتماعى أو اختلافه معها[2].

والتأصيل الإسلامى فى هذه المجموعة قليل فى الظاهر لأنه لا يعتمد اعتماداً مباشراً على نصوص دينية أو على التاريخ الإسلامى مع أن الواقع هو الذى يطرح السؤال الذى يجيب عليه النص كما هو واضح فى "أسباب النزول". والواقع هو

---

(١) الميثاق الأفريقى لحقوق الإنسان، حول حقوق الإنسان، التضامن. القاهرة ١٩٩٣م.

(٢) وذلك مثل دراسات ونشرات المنظمة المصرية لحقوق الإنسان مثل:

- المصادرة، مداولات الملتقى الفكرى الرابع للمنظمة ١٦-١٧يونيو١٩٩٤، القاهرة ١٩٩٥م.
- حالة حقوق الإنسان فى مصر، التقرير السنوى لعام ١٩٩٣، القاهرة ١٩٩٤م.
- جريمة بلا عقاب، التعذيب فى مصر، القاهرة ١٩٩٣م.
- وجهاً لوجه، رد المنظمة المصرية لحقوق الإنسان على تقرير الحكومة للأمم المتحدة، القاهرة ١٩٩٣م.
- دفاعاً عن حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٣م.

وكذلك دراسات ونشرات مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان مثل:

- د. هيثم مناع، الضحية والجلاد، القاهرة ١٩٩٥م.
- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان، القاهرة ١٩٩٥م.
- الاعتقال وقانون الطوارئ، القاهرة ١٩٩٥م.
- الأحزاب الحق المشروع... المحظور، القاهرة (د.ت).
- حقوق المرأة العاملة، القاهرة (د.ت).
- حرية الرأى والعقيدة، قيود وإشكاليات، القاهرة ١٩٩٤م.

الذى يتغير ويتبدل ويتطور. فيتطور التشريع طبقاً له كما هو واضح فى "الناسخ والمنسوخ". يهدف إلى تغيير الواقع عن طريق الممارسة الفعلية والإعلان والنشر أكثر مما يهدف إلى تأسيس النظر.

لذلك يغلب على دراساتها النشرات والبيانات والمجالات، المنابر السريعة المتحركة لإحداث أكبر حركة لتغير الواقع الاجتماعى. وتنتقل من مجالات حقوق الإنسان إلى حقوق الناس. تقلق الحكومات والنظم أكثر مما تؤثر فى الشعوب. وتقبل الدعم المالى من المنظمات الدولية لحقوق والإنسان ومن هيئات المعونات الغربية التى قد يكون لها هدف آخر غير الدفاع عن حقوق الإنسان مثل التركيز على الفرد دون المجتمع، والضغط على الحكومات بورقة حقوق الإنسان حتى تلبى مطالب الهيئات الدولية فى الاقتصاد، وتنفيذ سياسات الدول الكبرى[١].

سادسا: الحل الجذرى - إعادة بناء التراث القديم.

لما كان التراث مازال مخزناً حياً فى وعى الجماهير، ومكوناً رئيسياً فى الثقافة الشعبية للأمة فإن موضوع حقوق الإنسان، وهو موضوع فرضته أوضاع العصر، امتداداً من الثقافة الغربية واهتماماتها فإن انتهاك حقوق الإنسان واقع فى كل مجتمع، وفى كل نظام سياسى. تختلف أسبابه من مجتمع إلى آخر. كما أن الأسس النظرية لحقوق الإنسان تختلف أيضاً طبقاً لثقافات المجتمعات، بنيتها وتطورها. وتندر هذه الكتابات لأنها لا تهدف إلى نتيجة سريعة ومباشرة. ولا تصب فى المصالح العاجلة لكل المراكز والهيئات التى تحمل دفاعاً عن حقوق الإنسان. تعمل على الأمد الطويل لتأصيل حقوق الإنسان فى الثقافة الشعبية بعد إعادة بنائها بحيث ترتكز على الإنسان وليس على الله تحقيقاً للقصد الإلهى الذى هو الإنسان، مخاطبته ومحاورته. فالإنسان هو موضوع العلم الإلهى، خلق العالم له، وسخرت قوانين الطبيعة لصالحه. فانتهاك حقوق الإنسان فى الواقع إنما سببه غياب مفهوم الإنسان كبعد مستقل فى تراثنا القديم، الرافد الرئيسى فى الثقافة الشعبية التى

(١) حقوق الناس، الأعداد التجريبية الخمسة الأولى ١٩٩٤م.

تقوم بدور الأيديولوجية السياسية فى المجتمعات التراثية مثل المجتمعات الإسلامية. ليست القضية إذن قضية نصوص من أجل قراءتها من منظور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فيحدث التطابق بينهما إذا حسنت النية كما يفعل الوعاظ المثاليون أو لبيان الاختلاف كما يفضل العلمانيون الغربيون وبعض المستشرقين. إنما القضية فى هذه النصوص عندما تحولت إلى ثقافة عبر التاريخ، وارتكزت على تأويل واحد لصالح السلطان وحقوقه المطلقة التى جاوزت حقوق الناس فى مقابل ثقافة المعارضة التى لم تعش طويلاً فى الوجدان، وأصبحت هشة الجذور فى الوعى التاريخى. فثقافة السلطة تعطى السلطان الحقوق وتعرض على الناس الواجبات. وثقافة المعارضة تحاول التقليل من حقوق السلطان مع زيادة واجباته والإكثار من حقوق الناس والإقلال من واجباتهم.

لقد غاب الإنسان كمفهوم مستقل فى تراثنا القديم. وإذا حضر فإنه يكون باستمرار فى علاقة مع الله وكأنهما طرفان متناقضان متبادلان فى علاقة "إما... أو". ولما كانت الإرادة الإلهية هى الأقوى توارت الإرادة الإنسانية وأصبحت معلقة على الإرادة الإلهية ومشروطة بها. ظهر ذلك فى علم أصول الدين أى فى علم العقائد. فأساسه نظرية الذات والصفات والأفعال والأسماء الإلهية. ثم تأتى الموضوعات الإنسانية كطرف لها مثل الحرية الإنسانية فتصبح مشروطة بالإرادة الإلهية كما هو الحال فى الكسب الأشعرى. والعقل الإنسانى يأتى مشروطاً بالنقل أى بالنص أو بالنبوة التى تهدى العقل أو تكون وصيه عليه. ويكون ماضى البشرية فى تاريخ الأنبياء، ومستقبلها فى المعاد، والبعث بعد نهاية العالم وانقضاء الزمان. والثواب والعقاب ليس قانوناً إنسانياً للاستحقاق بل هو رحمة إلهية، شفاعة للبعض وبشارة للبعض الآخر. والإيمان والكفر، والهداية والضلال، والتوفيق والخذلان كلها أفعال من الله. وما على الإنسان إلا أن ينطق بالشهادتين باللسان حتى ولو اضمر الكفر وكانت أفعاله مخالفة لقواعد الإيمان. أما الإمام فإنه من قريش قديماً، والجيش حديثاً، واختياراً من أهل الحل والعقد عند السنة، وتعييناً بالنص عند الشيعة. صحيح أن النسق الاعتزالى أكثر قرباً من الإنسان. فهم أهل التوحيد والعدل.

وأصولهم الخمسة أكثر اتجاهاً نحو الإنسانى فى خلق الأفعال، والحسن والقبح العقليين، والوعد والوعيد طبقاً لقانون الاستحقاق، والمنزلة بين المنزلتين فى اعتبار مرتكب الكبيرة لا مؤمناً ولا كافراً بل عاصياً، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر رقابة على الإمام وتوجيهاً للحكام. وقد استمر ذلك حتى الحركات الإصلاحية فى العصر الحديث مثل محمد عبده الذى ظل أشعرياً فى التوحيد وإن أصبح معتزلياً فى العدل[1]. وانقسمت علوم الحكمة أى الفلسفة ثلاثة أقسام: المنطق والطبيعيات والإلهيات كما وضعها ابن سينا وغابت الإنسانيات كمبحث مستقل. الإنسان نفس وبدن، البدن فى الطبيعيات، والنفس فى الإلهيات فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال. صحيح أن إخوان الصفا زادوا قسماً رابعاً فى العلوم الإلهية الناموسية والشرعية ولكنها أيضاً علوم إلهية شرعية وليست علوماً إنسانية مستقلة. وكان الفارابى قد بحث من قبل السياسة المدنية ووضع أسس المدينة الفاضلة. وهى أقرب إلى السياسة الإلهية. فرئيس المدينة هو الإمام أو النبى. أصبح الإنسان محاصراً بين الله والطبيعة والمجتمع، مجرد ممر عابر نحو المطلق للاتصال به على ما هو معروف فى نظرية الاتصال عند الفلاسفة أو مجرد ظاهرة طبيعية. فالنفس الإنسانية أكثر تطوراً من النفس الحيوانية التى هى أكثر تطوراً من النفس النباتية. فإذا كان للنفس النباتية ثلاث قوى: الغاذية والنامية والمولدة، فإن النفس الحيوانية تزيد عليها الحس الخارجى، الحواس الخمس، والحركة، الحركة الحيوانية. ثم تزيد النفس الإنسانية على النفس الحيوانية، الحس الداخلى، الحواس الخمس الداخلية، التذكر والتوهم والتخيل والحفظ، والحركة الإرادية والنفس الناطقة المفكرة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال. لم يؤد تحليل النفس إذن فى علوم الحكمة القديمة إلى أن تصبح نفساً مستقلة. عالماً إنسانياً فريداً، وليست مجرد ممر لله أو ظاهرة طبيعية أو وعاء لاستقبال المعارف اللدنية. وأدى تميزها عن البدن إلى أن تصبح

---

(١) هناك عدة محاولات لهذا الحفر الثقافى فى الوعى التاريخى العربى مثل:

- د. هيثم مناع: المواطنة فى التاريخ العربى الإسلامى، القاهرة ١٩٩٥م.
- د. هيثم مناع: حقوق الإنسان فى الثقافة العربية الإسلامية، القاهرة ١٩٩٥م.
- د. منصف المرزوقى: حقوق الإنسان... الرؤيا الجديدة، القاهرة ١٩٩٦م.

نفساً طائرة بلا استقرار ولا وطن. وفى المجتمع هناك إنسان واحد، هو الإمام أو الرئيس ودونه مأمومون ومرؤوسون. هناك الملك الفيلسوف ودونه الرعية المطيعة(١).

وفى علوم التصوف ظهرت المقامات والأحوال كانفعالات إنسانية، المقامات مثل التوبة والصبر والتوكل والرضا والقناعة، والأحوال مثل الغيبة والحضور، الخوف والرجاء، الصحو السكر، الفقد والوجد، الفناء والبقاء. وكلها طريق إلى الله من أجل الاتحاد معه والفناء فيه. صحيح أن بها تحليل التجارب الإنسانية والعواطف البشرية ولكن من أجل اكتشاف البعد الإلهى فى الإنسان وليس البعد الوجودى فيه. ويغلب عليها جميعاً القيم السلبية التى تبعث على التراجع والنكوص والتقوقع على الذات، وترك العالم بمن فيه على من فيه. ظهرت القيم الصوفية فى البداية كنوع من المقاومة السلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت. فآثر البعض إنقاذ النفس بعد أن استحال إنقاذ العالم واستمر الوضع كذلك فى الثقافة الشعبية حتى الآن بالرغم من المقاومة الفعلية ونجاحها فى عصر التحرر من الاستعمار وفى الثورات العربية الأخيرة دفاعاً عن حريات الشعوب والأوطان وإن غاب فى الدفاع عن حقوق الإنسان نظراً للرصيد التاريخى الطويل فى المخزون الثقافى لتراث السلطة ولحقوق السلطان على حقوق الناس، وحقوق الله وأوليتها على حقوق العباد. ولم يستطع أحد باستثناء محمد إقبال تحويل نظرية الإنسان الكامل عند الجيلانى وابن عربى إلى الإنسان المتعين أى المواطن العادى، وتحويل المثال إلى واقع. فعظمة الإنسان فى نقصه واتجاهه نحو الكمال وليس فى كماله الذى لا نقص فيه. فى نظرية الإنسان الكامل يحتوى الله كل شىء. ويصبح هو والعالم شيئاً واحداً. ويضيع الإنسان الفردى. وبالتالى تختفى حقوق الإنسان. ولا يظهر الإنسان ضمن مصطلحات الصوفية. إنما تظهر ألفاظ النفس. والروح والسر "الإنسان الداخلى" هو الوعى الخالص، وليس الإنسان بلحمه وعظمه الذى يوضع فى السجون ويصفى فى المعتقلات.

---

(١) عبد الكريم الجيلانى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، مكتبة صبيح (د.ت).

وفى علم أصول الفقه ظهر الصراع بين الحقوق والواجبات. فالشريعة حقوق وواجبات ولو أنها على مدى التاريخ تحولت إلى واجبات صرفة، ونسى الناس الحقوق. فالأحكام الشرعية الخمسة أقرب إلى الواجبات منها إلى الحقوق، الواجب أو الفرض، ويقابله الحرام أو المحظور، والمندوب ويقابله المكروه، والمباح أو الحلال. عرف الناس الواجب فى الدرجات الأربعة الأولى. الإيجاب والسلب، والمجبر والمخير، ولكن المباح أقرب إلى الحق منه إلى الواجب.

أما مقاصد الشريعة الضروريات الخمسة، فهى أقرب إلى الحقوق منها إلى الواجبات وهى الدفاع عن الحياة أو النفس، والعقل، والدين أى الحقائق الموضوعية الثابتة درءاً للنسبية والشك، والعرض أى الكرامة والاستقلال الوطنى، والمال أى الثروات الطبيعية ضد التبذير والتلوث والنهب والاحتكار. الكل يتذكر أركان الإسلام الخمسة التى هى أقرب إلى الواجبات ولا أحد يذكر مقاصد الشريعة الخمسة التى هى أقرب إلى الحقوق، الحق فى الحياة والتعليم والمعرفة والعمل والحرية. ويضع علم القواعد الفقهية بعض المبادئ العامة التى يمكن أن تكفل حقوق الإنسان مثل "درأ الحدود بالشبهات". فالغاية ليست تطبيق الحد بل إيجاد الأعذار للفاعل، ومثل "لا ضرر ولا ضرار" فالمصلحة أساس الشرع، و"الضرورات تبيح المحظورات"، فالحياة مقصد من مقاصد الشرع، "وعدم جواز تكليف ما لا يطاق"[(١)].

ومازال الفكر المعاصر أقرب إلى الحقوق منه إلى الواجبات وكما عبر عن ذلك محمد بن عبد الوهاب فى "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد" وكأنه يوجد حق للعبيد على الله. حق الله تسليم العباد له والإنصات لإرادته، وحق السلطان طاعة الناس له وإتباع أوامره. فأين حق العباد فى الاستحقاق والثورة ضد الحاكم الظالم؟ أين حق البشر فى المواطنة. أن يكونوا أحرار متساويين فى المجتمع وليسوا رعية لسلطان أو عبيداً حتى ولو كانت العبودية لله؟. ولفظ "العبودية" أصبح ثقيلاً على النفس فى عصر التحرر.

---

(١) السيوطى: الأشباه والنظائر، القاهرة، مصطفى الحلبى، (د.ت).

إن "الإنسان" مفهوم رئيسى فى القرآن الكريم[1]. يفيد خلقه من طين وأيضاً عن علم أى من معنى. وهو الأصل فى الوجود. لذلك يبحث الإنسان عنه ويتعلم منه. الإنسان قيمة وليس شيئاً، حق وليس فقط واجباً، له تكوينه النفسى، الضعف والعجلة والاغتراب والأهواء والهشاشة. يعيش فى عالم من التحديات، يدخل فيه واثقاً بقدرته على تجاوزها إحساساً بالمسئولية وتحملاً للأمانة ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾. كانت غاية الوحى تربية الوعى الإنسانى على الاستقلال، استقلال العقل والإرادة، من أجل خلق الإنسانى الفردى المسئول ﴿وكلكم آتيه يوم القيامة فرداً﴾، ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره فى عنقه﴾. الإنسان هو أكمل ظاهرة فى الكون وأشرف مخلوقات الله على الأرض وأكملها ﴿ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم﴾.

ولقد سمى محمد إقبال هذه النزعة الإنسانية، والتمركز حول الإنسان "الذاتية". فالذاتية مبدأ الكون وأساس الحياة. وهى خلق وإبداع تتولد بالمقاصد. تثبت بالكد والكفاح وتنتفى بالكسل والخمول والانعزال. الذاتية نظام العالم وهى أساس الإيمان والتفرد فيه[2].

وهناك مفاهيم أخرى موازية مثل "ابن آدم" أو "آدم" "الإنسان الأول" أو "بنى آدم" الإنسانية جمعاء، الإنسان فى التاريخ. فقد كرم الله بنى آدم فى البر والبحر. فالبشر هم أعلى قيمة فى الكون. لقد كان آدم فى الجنة وهبط إلى الأرض بفعل حر عن سوء تقدير وإتباعاً للغواية. وهى تجربة تعلم منها. فيكدح فى الأرض من جديد بعد أن اكتسب مناعة وخبرة على تحكيم العقل وتجنب الهوى وحسن الاختيار والتقدير. لقد علّم الله آدم الأسماء أى القيم والمعانى والمُثل العليا. وطلب من الملائكة السجود له احتراماً وتقديراً لعظمته. فالإنسان أعظم من الملاك. ورفض إبليس وتحدى الإنسان وطلب الزمان والتاريخ لإغوائه. وقبل الإنسان التحدى وأمده الله بالوحى دعامة له وتأييداً منه. اصطفى الله آدم واختار الإنسان لتبليغ

---

(١) ورد لفظ الإنسان فى القرآن ٦٥ مرة.

(٢) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار الأنصار، القاهرة، (د.ت).

رسالته. وأخذ منه العهد والميثاق، الدفاع عن الحق والجهر به. ولبنى آدم كرامة الحياة والملبس والمأوى والعطاء والستر، حق طبيعى للإنسان، إشباع حاجاته الأساسية ضد العرى والجوع والعطش والقحط ﴿يا بنى آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يوارى سوءاتكم﴾. ومن حقه اللباس والتمتع بالجمال وما خلق الله من الطيبات من الرزق ﴿يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجداً، وكلوا واشربوا﴾[1].

قد تساعد بعض الأمثال العامية على الإعلاء من شأن حقوق الإنسان ليس كفرد بل كجماعة وكأمة وكحياة بشر. والأمثال العامية جزء لا يتجزأ من مكونات الثقافة الشعبية. ويقوم بنفس الدور. حجة السلطة. والذى تقوم به الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. وقد تكون أكبر دعامة لحقوق الإنسان. فهى تدافع عن العقل وتفند من يغفل عنه "زى تور الله فى برسيمه". وتفند الجهل "ما يعرفش طز من رحمة الله". وتدافع عن حق الإنسان فى المعرفة العقلية "ربنا عرفوه بالعقل". وتدعو الإنسان لممارسة حريته دون الاكتفاء بمجرد الشكوى من الظلم "قال ربنا دخلنا بيت الظالمين، وطلعنا سالمين، قال وإيش دخلك، وإيش طلعك". وترفض الاحتجاج بالقضاء والقدر فتلك حيلة العاجز "فى التدبير يحيل على المقادير". وترفض الاستسلام لحكم الطغاة مثل فرعون.

وتشير كثير من الأمثال العامية إلى أن حقوق الإنسان فى الحياة الكريمة وإشباع حاجاته الأساسية فى الطعام والشراب والإسكان أولى من حقوق الله. فالله غنى عن العالمين، والإنسان هو الأولى بالرعاية. فالإنفاق على أهل الدور أولى من بناء المساجد "كل لقمة فى بطن جائع أخير من بناية جامع". وما يحتاجه البيت يحرم على الجامع "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع" حتى ولو كان الأمر مجرد حصير "حصيرة البيت تحرم على الجامع". ولا يجوز التصدق خارج المنزل إلا بعد كفو أهله "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت"[2].

---

(١) ذكر آدم، بنى آدم فى القرآن ٢٥ مرة.

- د. فاروق أحمد دسوقى: نظرات فى القرآن الكريم حول حقيقة الإنسان. دار الدعوة. القاهرة ١٩٨٣م.

(٢) حجة السلطة Argument of Authority.

إن طبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى تجعل معركة حقوق الإنسان هى المعركة الرئيسية بعد استقلال الأوطان وحريات الشعوب. فالعالم العربى الآن يحاول منذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى إغلاق عصوره الوسطى، العصر التركى، وبداية عصوره الحديثة. فقد انقضت الفترة الأولى، عصر الإسلام الذهبى فى القرون السبعة الأولى وأرخ لها ابن خلدون مبيناً أسباب قيام الحضارة العربية الإسلامية وأسباب انهيارها، من البدو إلى الحضر ثم إلى البدو من جديد. وهى الفترة التى تريد الحركات الإسلامية المعاصرة العودة إليها أو استعادتها أو أخذها نموذجاً ونبراساً. والفترة الثانية منذ ابن خلدون حتى هذا القرن سبعة قرون ثانية، عصر الشروح والملخصات، ساد فيها الغزو الخارجى، التتار والمغول والقهر الداخلى، الخلافة العثمانية والتى حاول الإصلاح الدينى منذ القرن الماضى وضع بداية جديدة لها. والعالم الإسلامى الآن ينهى السبعة قرون الثانية ويبدأ سبعة قرون ثالثة يتحول فيها من القديم إلى الجديد، ومن النقل إلى العقل، ومن النص إلى الواقع، ومن الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن النفس إلى البدن مثل عصر النهضة الأوروبى فى القرن السادس عشر بعد أن انتهى الإصلاح الدينى الذى بدأ منذ القرن الماضى. ترتبط قضية حقوق الإنسان إذن بالتحول التاريخى من الإصلاح إلى النهضة على الأمد القصير، وبالدخول فى معركة القدماء والمحدثين حتى ينتصر المحدثون على القدماء، وبالتحول التاريخى على الأمد الطويل من مرحلة العصر الوسيط الإسلامى إلى العصر الحديث الإسلامى الذى يقوم على العقل والحرية والمساواة والتقدم، والمُثل التى ناضل من أجلها المعتزلة والفلاسفة قديماً، ورواد النهضة العربية حديثاً. قضية حقوق الإنسان هى جزء من كل، نضال تاريخى طويل من أجل تحويل مسار الحضارة الإسلامية كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى دون الاكتفاء بنقل النموذج الغربى أو قراءته قراءة إسلامية نصية. ولا يوجد إبداع فكرى خارج الإبداع التاريخى. ولا توجد حقوق إنسان إلا فى مسار التاريخ.

المجتمع المدنى بين التصور الإسلامى والمفهوم الغربى

أولا: الثقافة العربية بين الاستهلاك والإبداع.

لا يوجد مفهوم أصبح متداولا وشائعا فى الثقافة العربية المعاصرة، فى مراكز الأبحاث والجمعيات الأهلية والصحافة مثل مفهوم المجتمع المدنى وما يتعلق به من مفاهيم موازية مثل حقوق الإنسان، وحقوق الأقليات، وحقوق المرأة، والتحول الديمقراطى. فهو عنصر من عناصر برنامج كامل يصدّر إلينا من الخارج من أجل إبعاد الفكر عن برنامجه الخاص وإبداعه مفاهيمه وتصوراته التى تعبر عن مرحلته التاريخية مثل التحرر والنهضة والثورة والإصلاح والتغير الاجتماعى والنقد الذاتى، والثقافة الوطنية والاستقلال. وهو برنامج للتصدير من ثقافة المركز إلى ثقافات الأطراف فى مقابل برنامج ثقافة المركز والذى تشغل به الثقافة العالمية مثل العولمة، وصراع الحضارات، ونهاية التاريخ، وثورة الاتصالات، والإدارة العليا، والتكنولوجيا المتقدمة. ولا توجد ثقافة تشرح متون غيرها وتقتصر على الحواشى والشروح مثل الثقافة العربية التى أجهدت نفسها فى الشرح دون كتابة المتن حتى أصبحت ترقص على أنغام غيرها، وتدور فى فلك الآخر، وكأننا مازلنا فى عصر الشروح والملخصات فى العصر المملوكى العثمانى. والتقدم الوحيد هو شرح نص الغير بدل شرح نص

(*) بيروت، أغسطس ٢٠٠٢.

النفس، مضغ غذاء جديد بدلا من اجترار الغذاء القديم. وأصبحت هذه المفاهيم "نوارة" البرامج الثقافية، والموضوعات الرئيسية فى أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية. ولا يوجد مثقف جدير بهذا الاسم إلا إذا كان له باع فيها بالكتابة أو التصريح وإعلان المواقف، بالرغم من نطق أسماء هنتنجتون وفوكو ياما بنبرة أهل الريف أو أهل الصعيد. وحبذا لو نطقها بالإنجليزية أو الفرنسية وتطرق إلى جذورها اليونانية واللاتينية خاصة لو كان من الأساتذة الجامعيين أو من السفراء المتقاعدين أو من المهاجرين الزائرين أو من مذيعى القنوات الفضائية باللغات الأجنبية. والغاية أخذ الثناء من الجمهور أكثر من التطرق إلى الموضوع.

وهى مفاهيم غير بريئة، ظاهرها العلم وباطنها الأيديولوجيا. لم يعد العلم فقط هو التكنولوجيا بل الأسس النظرية التى يقوم العلم عليها. ولم تعد الأيديولوجيا فقط هى النظم السياسية والاقتصادية كالرأسمالية بكافة أنواعها والاشتراكية بمختلف اتجاهاتها بل أصبحت مفاهيم مساندة للرأسمالية بعد نهاية عصر الاستقطاب. كانت الرأسمالية فى عصر الاستقطاب تؤسس شرعيتها فى الليبرالية فى مقابل الشمولية، الأساس النظرى للنظم الاشتراكية. وبعد انهيار المنظومة الاشتراكية بدأت الرأسمالية تبحث لها عن شرعية جديدة لها كى تجدها فى العولمة أى شمولية رأس المال الذى يتخطى حدود الأوطان. ويتطلب إسقاط الحواجز الجمركية بين الدول، والتخلى عن سيادة الوطنية للشعوب باسم العالم قرية واحدة، وثورة الاتصالات، ونهاية التاريخ. وكأن العولمة آخر مرحلة من مراحل الرأسمالية. فقد توقفت عقارب الساعة. وانتهى تطور التاريخ، وبلغ الذروة وستظل كذلك إلى يوم الدين. تشغل العولمة سائر الشعوب فى الأطراف بصراع الحضارات لإخفاء صراع المصالح. فالشعوب فى الأطراف مازالت مرتبطة بتراثها القديم المكون الرئيسى لحضارتها ومنظومة قيمها ولم تقطع بعد معه كما فعل الغرب الحديث. فتدافع الشعوب التراثية عن تراثها دون مصالحها، وعن ماضيها دون حاضرها، وعن ذاتها بعيدا عن هجمة غيرها. وقد أعلن الغرب لأول مرة عن ممارساته الفعلية فى القضاء على لغات الشعوب المستعمرة وثقافاتها حتى لا تكون أداة للتحرر فيما بعد،

الجزائر فرنسية، وأمريكا إنجليزية أو فرنسية أو أسبانية أو برتغالية، وأفريقيا أنجلوفونية أو فرانكفونية، وسواحل جنوب شرق آسيا بريطانية أو أسبانية أو هولندية أو برتغالية... الخ. أعلن عما كان يخفيه. وصرح بما كان ينكره، مع أنه نفسه قضى على حضارته الخاصة بتدميرها بعد بنائها. فشتان ما بين مُثُل التنوير الأولى فى القرن الثامن عشر، العقل والحرية والمساواة والإخاء والعدالة الاجتماعية والطبيعة والتقدم وبين تدميرها الآن فى عصر ما بعد الحداثة والتفكيكية والكتابات "ضد المنهج" و"وداعا أيها العقل"، والإعلان عن "موت الإله" وحياة الإنسان، ثم "موت الإنسان" ولا حياة لأحد، وبداية عصر العدمية المطلق، والكتابة من نقطة الصفر، والعود إلى العماء الأول حيث لا قانون ولا نظام ولا تناسق ولا انسجام بل فوضى شاملة فى البداية وفى النهاية.

وكان من الطبيعى أن ينشأ رد فعل إسلامى ضد مفهوم المجتمع المدنى وجمعياته المنتشرة فى الوطن العربى والعالم الإسلامى باعتبارها تعمل فى جدول أعمال غربى وبتدعيم مالى منه ودون أن تدرك بعمق النيات غير البريئة لواضعى مثل هذه المفاهيم ودون أن تؤصل حاجات المجتمعات فى تراثها وثقافاتها الشعبية. فقوى مفهوم الأمة، الذى يجمع الشعوب كلها فى أخوة وبنية وروابط إنسانى وتعاون إقليمى، وربما روابط سياسية دون أن تكون بالضرورة دولة إسلامية واحدة مترامية الأطراف كالشركات العابرة للقارات فى عصر العولمة. المجتمع المدنى ضد الدولة الإسلامية. والقانون المدنى ضد الشريعة الإسلامية. المجتمع المدنى هو المجتمع الوضعى. والقانون المدنى هو القانون الوضعى. الأول يقوم على إرادة البشر، والثانى على إرادة الله. الأول نسبى والثانى مطلق. الأول يعبر عن مصالح الطبقات أو الطوائف والمذاهب والعشائر والأجناس بينما الثانى يعبر عن المصالح البشرية العامة دون تحيز لصالح طائفة أو مذهب أو قوم. الأول علمانى يقوم على الفصل بين الدين والدولة، الدين لله والوطن للجميع، الدين فى علاقة الإنسان بالله والقانون فى علاقة الإنسان بالمجتمع. بينما يقوم الثانى على رؤية إسلامية توحد بين الدين والمجتمع، أو تنعكس علاقة الإنسان بالله على علاقته بالمجتمع. ليس الإسلام دينا

كهنوتيا كما كان الحال فى الدين فى الغرب. بل هو دين اجتماعى وسياسى، أسلوب حياة وطريقة عمل. كما أن مواثيق حقوق الإنسان فى الغرب ونظريات العقد الاجتماعى إنما تقوم على معيار مزدوج فى التطبيق، الدفاع عن المجتمع المدنى داخل الحدود الجغرافية فى الغرب ثم تدعيم أعتى النظم السياسية التى تقوم على التسلط والقهر خارج الحدود الجغرافية للغرب فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ليست القضية قضية مبدأ بل موضوع مصالح. فقد أصبحت المبادئ الآن فى الغرب نسبية تتوقف على مقدار ما تقدم من مصالح. ويقدم المجتمع المدنى الآن إلى شعوب العالم الثالث لأنه هو القادر على حماية الاستثمار الخاص والدفاع عن القطاع الخاص ضد هيمنة الدولة والتخطيط والقطاع العام.

كما ينشأ رد فعل حكومى لارتباط جمعيات المجتمع المدنى بالتمويل الغربى وبتركيزها على ملفات حقوق الإنسان. وهى ليست فى صالح النظم الحاكمة ملكية كانت أم جمهورية، رأسمالية أو اشتراكية، أئمة قريش أم ضباط الجيش. تستعملها النظم الغربية الأمريكية المعادية كسوط لإلهاب ظهر الأنظمة إذا ما هى خرجت عن بيت الطاعة، وانتهجت سياسات وطنية مستقلة بعيدا عن مناطق النفوذ الغربية، والأحلاف الأمريكية والتطبيع مع الكيان الصهيونى. وهى فى النهاية جزء من المعارضة المدنية تتعاون مع أحزاب المعارضة السياسية، وتدافع عن الديمقراطية والتعددية السياسية وحرية الرأى والتعبير. فهى جزء من حركة المجتمع والتى تريد الدولة السيطرة عليها ووضعها تحت المراقبة. وهى مصدر معلومات للقوى الغربية عن أوضاع حقوق الإنسان والتحول الديمقراطى فى بلدان العالم الثالث وما تنشره ملفات منظمة العفو الدولية، وتقارير الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان. كما أنها تتمتع بحماية الغرب لها من خلال أجهزة الإعلام. فهى نوع من "الصداع" المستمر لأنظمة الحكم. وقد نشطت فى الآونة الأخيرة لدرجة أنها أصبحت أعلى صوتا من أحزاب المعارضة الرسمية الحكومية الممثلة فى البرلمان بحيث التف حولها الشباب بعد أن يئسوا من الإصلاح عن طريق الحزب الحاكم أو الثورة عن طريق أحزاب المعارضة. وكانت فى دوربان أكثر حضورا وتأثيرا من الوفود الرسمية للحكومات.

ومازال صوتها مسموعا عبر الحدود. ولا يمكن اتهامها بالولاء الحزبى أو الانتساب الأيديولوجى. تدافع عن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والبيئة فى كل مكان ومن خلال كل الثقافات. فما فرقته النظم السياسية وحَدته الجمعيات الأهلية. وما أفسدته الدولة أصلحه المجتمع المدنى. فهو الدولة البديلة التى تحكم من أسفل وليس من أعلى. وهى سلطة الشعب فى مواجهة سلطة الحاكم. هى الحق فوق القوة فى مقابل القوة فوق الحق، منطق النظم السياسية.

والحقيقة أن الخلاف بين المفهومين للمجتمع المدنى هو فى الحقيقة خلاف مزدوج. الأول صراع على السلطة بين الدولة وخصومها، الدولة التى تقوم شرعيتها على السلطة الوطنية ووريثة حركة التحرر الوطنى والتى لا تميل فى سياستها يمينا أو يسارا نحو الغرب أو نحو الشرق. فالكل لا يرد إلى أحد أجزائه. والقلب لا ينحاز إلى أحد أجنحته. وعادة ما يُشرّع لذلك باسم الوسطية ورفض المغامرة، والتضحية بالاستقرار السياسى، والدفاع عن الأغلبية الصامتة التى لا تدرى عن اليمين واليسار شيئا، وتحقيق مصالحها العامة فى الخدمات. الصحة والتعليم والإسكان والغذاء والمواصلات. الدولة هو الأخ الأكبر. وأحزاب المعارضة يمينا ويسارا هم الأخوة الصغار، الضالون الأشقياء.

والخلاف الثانى فى مصدر المعرفة. مفهوم المجتمع المدنى مصدره الثقافة الغربية والتاريخ الغربى فى حين أن تصور المجتمع المدنى الإسلامى مصدره الثقافة الإسلامية والتراث الإسلامى. فالخلاف فى مصدر المعرفة وليس فى موضوع المعرفة. نشأة السلطة فى المجتمع. الخلاف فى وسائل المعرفة، وليس فى غاية المعرفة، حرية الفرد وديموقراطية الحكم. الخلاف ربما فى لغة الخطاب، بين لغة العقل ولغة النقل. الأولى لغة عامة مفتوحة تقبل الحوار، والثانية لغة اصطلاحية خاصة تستبعد أكثر مما تتمثل. والثقافة العربية مولعة بالمصطلحات. واللغة ليست فقط وعاء للمعنى بل هى الوجود أيضا. تحيل إلى الأشياء قدر ما تحيل إلى المعانى. ويتشبث كل فريق بلغته ومصطلحاته وخطابه أكثر مما يتمسك بمعانيه وأهدافه وواقعه. فينشأ النزاع حول الخطاب، والقصد واحد.

ثانيا: المجتمع المدنى فى المفهوم الغربى.

نشأ مفهوم المجتمع المدنى فى الفكر الغربى فى القرن السابع عشر عندما بدأ لوك وهوبز يبحثان عن مفهوم جديد فى مقابل المَلَكية والكنيسة. ففى المَلَكية المواطن رعية من الرعايا، وفى الكنيسة مؤمن فى مجتمع المؤمنين. وفى كلتا الحالتين يستمد الوجود الإنسانى مقوماته من خارجه، من السلطة السياسية أو السلطة الدينية. فجاء مفهوم المجتمع المدنى كبديل عن الدولة والكنيسة. الإنسان فيه عضو بمحض إرادته. وتنشأ السلطة فيه عن طريق العقد الاجتماعى كما حددها لوك واسبينوزا فى القرن السابع عشر، وروسو فى الثامن عشر.

لذلك ارتبط مفهوم المجتمع المدنى بمفهوم المواطن والمواطنة، والمساواة فى الحقوق والواجبات بين المواطنين. وهو لقب واحد عام لكل الأفراد الذين ينتسبون إلى نفس المجتمع. وقد كان هو اللقب الأثير فى الثورة الفرنسية قبل الرفيق فى الثورة الاشتراكية الكبرى فى روسيا عام ١٩١٧. والأخ اللقب المفضل فى الجماعات الدينية وباقى الألقاب الأسرية المجازية مثل الأب والابن والأم والأخت. وقد تعددت الألقاب فى الملكيات مثل ملك وأمير ونبيل وكونت وبارون وولى العهد، وفى المجتمعات الدينية مثل القس والراعى والبابا والكاردينال. يعبر كل لقب عن وضع فى التراتب الاجتماعى أو الكنسى. ولكل رتبة سلطة على الأخرى، وعلاقة الأدنى بالأعلى علاقة الطاعة العمياء، علاقة المأمور بالآمر وإلا فالطرد والحرمان.

جاء مفهوم المجتمع المدنى مفهوما متوسط بين الأسرة والدولة لحماية الفرد من الطابع البطرياركى للأسرة، الأب، والدولة، والحاكم، والتحول من النشاط الخاص إلى النشاط العام دون مروره بالسلطة السياسية. وهو عند هيجل خطوة نحو الدولة كما أن الأخلاق الفردية خطوة نحو الأخلاق الاجتماعية والتى تحقق المصالحة بين المصالح الخاصة والمصالح العامة. واعتبرته النظم الشمولية التقليدية مانعا من السيطرة على المجتمع، وحصنا فى مواجهة الدولة. وهو مجتمع يحكمه قانون تضعه الدولة فى مواجهة نفسها. يكفله الدستور. ولا يستطيع الأفراد ولا الجماعات ولا

الدولة ذاتها اختراق قوانينه. فهو مجتمع متوسط، جسر مرور، بين الداخل والخارج، وبين الخاص والعام، وبين الفرد والجماعة، وبين الأسرة والدولة. يدين الفرد له بالولاء لأنه جزء من علاقاته الإنسانية وربما أكثر مما يدين بالولاء إلى الدولة. المجتمع المدنى يتحد مع الحرية والعمل العام فى حين أن الدولة تتحد مع النظام السياسى ومصالح الطبقة والنخبة الحاكمة والحزب الحاكم، والأيديولوجية التى تعطى الدولة شرعيتها. لا يعترض المواطن على المجتمع المدنى فهو جزء منه وعنصر فى حراكه الاجتماعى. وما يعانى منه فى المجتمع مثل البيروقراطية إنما هى من صنع الدولة وقوانينها التعسفية. فى حين يعادى المواطن الدولة ويصبح جزءا من المعارضة العلنية أو السرية، السلمية أو المسلحة دفاعا عن المجتمع ضد الدولة، ودفاعا عن الأهالى ضد الحكومة، ونصرة للمحكوم من الحاكم، وأخذ حق المظلوم من الظالم. لا يخرج المواطن عن المجتمع، فالسمك لا يخرج من الماء، ولكنه قد يخرج على الدولة للإفلات من شبكة الصياد. المجتمع تحكمه الثقافة ويحمل تبعته التاريخ فى حين أن الدولة تحكمها مصالح النخبة الحاكمة. وقد تنحرف عن التاريخ وتزيفه. لا يكون المجتمع إلا فى التاريخ فى حين أن الدولة قد تكون خارج التاريخ.

ويتجلى المجتمع المدنى فى الاتحادات والهيئات والنقابات المهنية والروابط الاجتماعية والجمعيات الأدبية والعلمية. وهو النشاط العام للفرد الذى لا تستطيع الدولة السيطرة عليه ولا منعه بل تستطيع فقط تنظيمه بما يسمى قانون الجمعيات الأهلية أو المنظمات غير الحكومية. لها ممثلون فى المنظمات الدولية وهيئات الأمم المتحدة. ولا حدود لنشاطها إلا فى مجتمعات العالم الثالث التى مازالت نظمها السياسية والاجتماعية غير مستقرة حيث يحظر عليها النشاط الدينى والسياسى. فالنشاط الدينى مجاله الجمعيات الدينية والنشاط السياسى مجاله الأحزاب السياسية. النشاط الدينى يخاطر بالنعرات الطائفية والمذهبية. لذلك يضعف نشاطها لأن الدين والسياسة هما أهم محركين فى مجتمعات العالم الثالث. وكما بدأ الغربيون يتراجعون عن الانضمام إلى الأحزاب السياسية، فى الحكم أو فى المعارضة، عمال أو محافظين، ديموقراطيين أو جمهوريين، ديموقراطيين اشتراكيين

أو ديموقراطيين مسيحيين... الخ لصالح حزب الخضر دفاعا عن البيئة. كذلك بدأ المواطنون فى العالم الثالث يتركون النشاط السياسى العام للحكومة أو المعارضة والعمل فى الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية وفى مقدمتها جماعات حقوق الإنسان ومنظمات المجتمع المدنى. فتغيير الواقع قيد أنملة خير من الخطابة السياسية. وتنشيط الجماهير وتوعيتها بحقوقها المدنية وحثها على التعليم والمشاركة السياسية والتصويت فى الانتخابات والمظاهرات من أجل الحقوق النقابية وفرص العمل ضد البطالة أفضل من القرارات الفوقية التى تعطى القليل اختيارا وليس انتزاعا. فالحقوق تنتزع ولا توهب، تُكتسب ولا تمنح. تصعد من أسفل ولا تهبط من أعلى.

أصبح المجتمع المدنى فى المجتمعات الغربية أقوى من الدولة. إذ تقوم أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة والصحافة بدورها فى الرقابة على أجهزة الدولة. وطالما كشفت الصحافة فساد أجهزة الدولة بما فى ذلك مؤسسة الرئاسة ذاتها وإقالة الرؤساء ومحاكمتهم. فقد أجبر نكسون على الاستقالة بفضل ما كشفته الصحافة عن تصنت الحزب الجمهورى على الحزب الديموقراطى فيما يعرف بفضيحة "ووترجيت". وكاد ينال كلينتون نفس المصير بسبب فضيحة جنسية أخرى. لا يُخشى على المجتمعات الغربية من الانقلابات العسكرية أو حل المجالس النيابية، وإلغاء الأحزاب السياسية، وإيقاف الدستور، وتعطيل أحكام القانون، وإعلان الأحكام العرفية وحالة الطوارئ ومنع التجول، والحكم بالقوانين الاستثنائية. وقد كان ديجول محل انتقاد دائم بسبب "المادة ١٦" التى تعطى رئيس الجمهورية بعض السلطات فى حالات الخطر فى أثناء حرب الجزائر، وتهديد الجيش الفرنسى فى الجزائر بالانقلاب على السلطة والاستيلاء على الحكم، من الجزائر إلى باريس. وتجد أوروبا الشرقية صعوبة للحاق بأوروبا الغربية لهذا السبب وهو عدم استقرار المجتمعات فى أوروبا الشرقية، وتسلط الأحزاب الحاكمة، وضعف المجتمع المدنى بل وتحريم المعارضة قبل انهيار المنظومة الاشتراكية. وكان الاتحاد السوفيتى فى نفس الموقف أثناء الحكم الشمولى واضطهاد المعارضة والنفى إلى سيبيريا. ومازالت

الصين تعانى من هذه الصورة التقليدية، سيطرة الدولة على المجتمعات خاصة بعد حوادث ميدان "السلام السماوى". وربما استطاعت بعض المجتمعات الأسيوية الاعتماد على الحركات الشعبية والتنظيمات النقابية بدورها فى إحداث التغير المطلوب فى النظم السياسية مثل حركات العصيان المدنى فى الهند أثناء التحرر من الاحتلال البريطانى، وثورة الشعب فى الفلبين ضد ماركوس، وثورة الطلاب فى أندونيسيا ضد سوهارتو، وربما أيضا فى أفريقيا، حركة النقابات العمالية فى السودان لإسقاط النميرى فى ١٩٨٦، والحركات الشعبية النسبية فى العواصم العربية لمساندة الانتفاضة ولو كان تتضامنا معنويا وبموافقة النظم السياسية المحاصرة بين المطرقة والسندان، بين الشارع العربى من ناحية والضغط الأمريكى الصهيونى من ناحية أخرى.

أما فى بلدان العالم الثالث فنظرا لسيطرة الدولة على كافة النشاط الخاص والعام للمواطنين، أفرادا وجماعات، قويت الدولة على حساب المجتمع باستثناء بعض الدول التى مرت بفترة ليبرالية كنظام للحكم مثل مصر فى النصف الأول من القرن العشرين وقبل ثورة يوليو ١٩٥٢. كما أن تجربة المجتمع اللبنانى فريدة من نوعها من حيث أنها البلد العربى الوحيد الذى تتجاوز فيه قوة المجتمع المدنى قوة الدولة ذاتها. فقد قام المجتمع نفسه بتنظيماته السياسية والمدنية بتحرير الجنوب من الاحتلال الصهيونى. ومازال هو الحامى للنظام الديموقراطى الذى يقوم على التعددية السياسية والوحدة الوطنية فى آن واحد. وقد أدت حركة المعارضة فى البحرين إلى فرض وجهة نظرها على نظام الحكم. وقام مجلس الأمة فى الكويت بدوره فى الرقابة على جهاز الدولة. وتقوم النقابات والاتحادات فى مصر والأردن بمقاومة شتى أشكال التطبيع مع الكيان الصهيونى. وتناضل جمعيات حقوق الإنسان وروابط المجتمع المدنى فى تونس من أجل إقامة مجتمع وطنى تعددى حر. وعندما يغيب المجتمع المدنى، وعندما يغيب فى تاريخ شعب فترة ليبرالية يتقاتل الفرقاء، الأخوة الأعداء كما هو الحال فى الجزائر والصومال. لا يعنى تقوية المجتمع المدنى أن يكون ذلك على حساب الدولة وإضعافها. فالعلاقة بين المجتمع المدنى والدولة

ليست علاقة عكسية، إذا قويت الدولة ضعف المجتمع المدنى، وإذا ضعف المجتمع المدنى قويت الدولة. بل قد تكون علاقة طردية، حركة واحدة تقوى فيها الدولة الوطنية والإرادة المستقلة. وفى نفس الوقت يقوى المجتمع المدنى حتى تضمن الدولة الوطنية بقاءها.

ثالثا: المجتمع المدنى فى التصور الإسلامى.

ولا يكاد يختلف مضمون المجتمع المدنى فى المفهوم الغربى عن مضمون المجتمع المدنى فى التصور الإسلامى حتى لو اختلفت المعايير النظرية والوسائل العلمية والأهداف والغايات. فالمجتمع الإسلامى مجتمع مدنى بطبعه. وقد لاحظ الفارابى ذلك من قبل أن الإنسان مدنى بالطبع. كما أكده ابن خلدون بعد ذلك بما يزيد على أربعة قرون بأن العمران طبيعى فى البشر.

الدولة فى الإسلام بنت المجتمع وليس المجتمع ابن الدولة. نشأت نشأة طبيعية بتخلق مجتمع جديد داخل المجتمع القديم بناء على الدعوة الجديدة. ولما تحول المجتمع القديم كله إلى مجتمع جديد، وكانت النبوة هى مصدر التشريع والباعث على الطاعة، أتت الخلافة لتسد الفراغ السياسى الذى تركته النبوة. فالسلطة نشأت تلقائيا فى المجتمع الجديد. ثم تحولت إلى المجتمع القديم بعد الفتح حتى أصبح للمجتمع الواحد سلطة واحدة تنظم أمور المجتمع بناء على القانون الجديد. فالمجتمع هو الأصل، والدولة هى الفرع. ومن ثم يمكن أن يقال إن المجتمع المدنى فى التاريخ الإسلامى هو أصل الدولة ومنشؤها.

ولقد أبقى المجتمع الجديد على كثير من تشريعات المجتمع القديم حرصا على التغير من خلال التواصل. فالمجتمع لا يتغير من خلال الانقطاع، من الجاهلية إلى الإسلام بل "خياركم فى الجاهلية خياركم فى الإسلام"، وقد قام "حلف الفضول" بين القبائل قبل الإسلام على قيم إسلامية طبيعية، نصرة المظلوم، قبل نزول الوحى بها. فالفطرة أساس العقل والوحى والطبيعة. المجتمع هو العنصر المستمر فى التاريخ، يصبح بعدها حاملا للأيديولوجيات والشرائع والقوانين، اليهودية والمسيحية والإسلام.

وتنشأ السلطة فى المجتمعات الإسلامية طواعية واختيارا بناء على اتفاق بين الناس عن طريق البيعة. فعند علماء أصول الدين "الإمامة عقد وبيعة واختيار". تنشأ السلطة السياسية عن طريق عقد بين "أهل الحل والعقد" أى أهل الاختصاص أو ممثلى الأمة بالمعنى الحالى عن طريق الأهلية أى العلم بالشريعة وبمصالح الناس أو عن طريق تمثيل أولى للعامة من أهل العلم. والعقد شريعة المتعاقدين كما أوضح أبو بكر فى خطابه فى سقيفة بنى ساعدة بعد مبايعته التى يتعلمها جميع التلاميذ فى المدارس بحيث أصبحت جزءا من الثقافة الشعبية فى اللاوعى الإسلامى، "إنى وليت عليكم ولست بخيركم. إن أحسنت فأعينونى. وإن أسأت فقومونى. أطيعونى ما أطعت الله فيكم. فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم". فالعلاقة بين الحاكم والمحكوم علاقة تعاقدية. يطيع المحكوم الحاكم طالما أطاع الحاكم القانون والدستور. فإذا ما خرق الحاكم شروط العقد من ناحيته انفسخ العقد وحق للمحكوم الخروج على الحاكم الظالم.

الحاكم ممثل للأمة وليس لله، والحكم للقانون وللدستور. الحكم الإسلامى ليس حكما "ثيوقراطيا" يقوم على الاختيار الإلهى كما هو الحال فى اليهودية التقليدية. وليس حكما ملكيا وراثيا كما كان الحال فى إمبراطوريتى الفرس والروم ومملكة بيزنطة. هو حكم أقرب إلى حكم الناس بأنفسهم عن طريق من يختارونه؛ أقرب إلى العقد الاجتماعى عند المعاصرين. والأمر شورى بين الناس ضد الاستبداد بالرأى والتفرد بالقرار. "فلا خاب من استشار". الديموقراطية فى الغرب مفهوم كمى، سيادة رأى الأغلبية على الأقلية. والشورى فى الإسلام مفهوم كيفى، احترام رأى الأغلبية للأقلية. وقد يكون الحق مع الأقلية. الديموقراطية فى الغرب تعبير عن الإرادة العامة التى قد تختلط بالمصالح الفئوية فى حين ان الشورى فى الإسلام تعبير عن إرادة عامة تعبر عنها الشريعة الوضعية التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية التى لا تنحاز لطائفة أو فئة أو طبقة ﴿وان اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض﴾. هى شريعة العدل وعليه قام الميزان فى السماء والأرض.

وللمؤسسات الاجتماعية الحق فى الرقابة على الأسواق العامة وأجهزة الدولة. بل إن هذه الرقابة هى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية والتى سماها الفقهاء "الحسبة" وكما كتب ابن تيمية وابن القيم " الحكومة الإسلامية" أو الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية. فالحكومة سلطة تنفيذية وليست تشريعية أو قضائية. التشريع للقانون، والقضاء للفصل فى الخصومات. وهى السمات الرئيسية للمجتمع المدنى فى الفصل بين السلطات الثلاث.

كما يقوم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدور الرقابة على أجهزة الدولة من خلال خطباء المساجد يوم الجمعة ودروس العصر. فالدين النصيحة. ويكون شرطه ألا يؤدى إلى منكر أعظم منه، وأن يكون العالم على علم بالموضوع حتى تصح النصيحة، ويستفيد بها أولو الأمر، وتحقق الصالح العام. تعى العامة مصالحها، ويتبصر الحاكم، ويتدبر فى قراراته. ويقوم العلماء بدورهم فى تجسير العلاقة بين الحاكم والمحكوم، حقوق المحكوم وواجبات الحاكم.

فإن استمر الحاكم فى عصيان القانون، وعدم الأخذ بالنصيحة، إذا ما تهاون فى "الذب عن البيضة"، وتقوية الثغور، وحماية الحدود، وإذا ما صالح الأعداء وتحالف معهم ضد مصالح الأمة أو صلى فى الأرض المغصوبة فإن على العلماء الذهاب إلى القضاء لشكايته أمام قاضى القضاة المعين من الحاكم والذى لا يمكن عزله حفاظا على استقلاليته. وهو ما يعادل محاكمة الرؤساء أمام المجالس النيابية أو المحكمة الدستورية العليا أو مجلس الدولة. فإن عاد الحاكم إلى الحق بعد ثبوت التهمة عليه حققت الرقابة الشعبية دورها. وإن استمر فى عصيان الحكم وفسخ العقد جاز الخروج عليه بقيادة علماء الأمة وقضاتها وقاضى القضاة.

والشريعة الإسلامية شريعة وضعية تقوم على رعاية المصالح العامة. وضعت ابتداء تحقيقا للمصالح، المحافظة على الحياة (النفس) ، وحق الإنسان فى البقاء، والعقل، وحق الإنسان فى المعرفة، والتعليم، والمعيار العام الذى يتساوى أمامه الجميع (الدين) دون ازدواجية فى التطبيق أو نسبية فى الرؤية أو عدمية فى

الاتجاه، والكرامة والعزة (العرض) وحق الإنسان فى الحياة الأبية ضد الذل والامتهان، والثروات الوطنية (المال) ضد السفه والتبذير والاحتكار والاستغلال. كما وضعت الشريعة للامتثال أى للاقتناع بها طواعية واختيارا دون فرض أو جبر. كما وضعت للتكليف أى للتحقيق وإعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بواجباتهم. والحدود جزء من الواجبات مشروطة بإعطاء الحقوق. ولكل حد سبب وشرط مانع. فلا تطبق الحدود إلا بعد توفر أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها. فلا تقطع يد سارق عن جوع أو بطالة أو مرض نفسى أو إذا كان المجتمع كله سارقا، وكانت السرقة سلوكا اجتماعيا عاما للأغنياء قبل الفقراء. ولا يطبق حد الزنا إلا بعد تسهيل الزواج المبكر ومنع الإثارات من أجهزة الإعلام المرئية والمسموعة. وتؤتى الأفعال بالنوايا الصادقة منعا للاحتيال والتحايل. ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها. ومن ثم لا يجوز تكليف ما لا يطاق.

هذه كلها سمات المجتمع المدنى الحر الذى يشعر فيه المواطن بالانتماء إليه لأن السلطة فيه من اختياره، والقانون فيه يعبر عن مصالحه، والعدل فيه أساس الحكم، والقضاء فيه مستقل، وحرية الرأى فيه مكفولة، والجهر بالحق فيه واجب، وأعظم شهادة قول الحق فى وجه حاكم ظالم، والساكت عن الحق شيطان أخرس.

مفهوم المجتمع المدنى فى الثقافة الغربية، وتصور المجتمع المدنى فى الثقافة الإسلامية متشابهان من حيث المضمون إن كانا مختلفين من حيث مصادر المعرفة والمصطلحات والظروف التاريخية لكل مجتمع. والصراع بين المفهومين أو التصورين إنما هو تعبير عن حالة الاستقطاب النظرى والعملى الشائع فى واقعنا المعاصر بين الأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، المحافظين والمجددين، التقليديين والإصلاحيين. الفريق الأول يدافع عن الخصوصية الثقافية، والفريق الثانى يدافع عن العالمية الثقافية. وكلا الموقفين صحيح. فلا خصوصية بلا عالمية، ولا عالمية بلا خصوصية. لا تنوع بلا وحدة، ولا وحدة بلا تنوع.

لا تهم المداخل النظرية لمتطلبات الواقع الراهن، وهى تقوية المجتمع المدنى أمام سيطرة الدولة على كافة مظاهر نشاطه باسم القانون ومحاولة صياغة قانون جديد للجمعيات الأهلية لإخضاعها أكثر فأكثر لرقابة الدولة بدلا من "الصداع" المزمن الذى تحدثه جمعيات حقوق الإنسان والمرأة والمجتمع المدنى. المهم هو الموضوع أى المصلحة الاجتماعية العامة مع احترام الأطر النظرية فيه حتى لا ينشأ صراع أيديولوجى بين الموروث والوافد. الأول يكفّر الثانى، والثانى يخوّن الأول. فيضعف الجناحان الرئيسيان، والبديلان الفعليان للقلب. فيقوى القلب على حساب الجناحين، وتزداد سيطرة الدولة على الجمعيات الأهلية والجمعيات مشغولة بأطرها النظرية، الموروث والوافد.

لقد كانت الغلبة باستمرار لحركة المجتمع على ثبات الدولة. وإذا كان اللحاق بالنموذج اللبنانى، أولوية المجتمع على الدولة، صعب المنال فإن استمرار النموذج الآخر، أولوية الدولة على المجتمع صعب التحقيق. إنما التعادل بين النموذجين فى نموذج ثالث، مجتمع قوى ودولة قوية، قادر على تحقيق المطلبين فى آن واحد خاصة فى هذا الوقت الذى يتم فيه حصار الدولة الوطنية وتفتيتها وتهميشها ليس لصالح المجتمع المدنى ولكن من أجل التبعية للمركز الخارجى فيما يسمى بالعالم ذى القطب الواحد فى عصر العولمة.

الإســلام والتنميــة

الحــوار النظـــرى

١ـ مقدمـة: الموضـوع والمنهـج.

موضوع التنمية موضوع حديث ارتبط بالتجارب الاشتراكية فى العالم الثالث بالرغم من أنه كان مفهوما سابقا على ذلك فى النظم الرأسمالية والشيوعية على حد سواء. وتداخل مع مفاهيم النهضة والتقدم والإصلاح والإحياء والتغير الاجتماعى والنمو. ولكل لفظ دلالته وسياقه. فالنهضة تعنى الانتقال من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، وهو ما غلب على الثقافة العربية الحديثة منذ القرن الماضى عندما يشار إلى فجر النهضة العربية الحديثة أو الفكر العربى فى معركة النهضة. والتطور يشير إلى التغير على مستوى الأحياء والعلوم البيولوجية كما هو الحال فى نظرية التطور فى علم الأحياء والطبيعة الحية وانتقالها بعد ذلك إلى علم الاجتماع كما هو الحال فى الداروينية الاجتماعية. وتركز على التواصل بين المرحلتين أكثر مما تركز على الانقطاع. والتقدم لفظ يفضله الماركسيون ويعنى التقدم الاجتماعى والتاريخى للنظم السياسية ومراحل التاريخ. والإصلاح لفظ يفضله رواد الإصلاح الدينى ويعنون به التغير فى فهم العقيدة والشريعة فهما أكثر عقلانية وحرية دفاعا عن مصالح الناس. والإحياء مصطلح أصبح مستعملا فى الأدب العربى الحديث لوصف مدرسة إحياء القصيدة العربية القديمة. والتغير الاجتماعى هو التعبير

(*) "الإسلام والتنمية فى آسيا"، مركز الدراسات الآسيوية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة ١٩٩٩، ص١-١٧.

الأثير لدى الاجتماعيين مع التركيز على التنمية البشرية. والنمو مصطلح فى الاقتصاد ويعنى زيادة الإنتاج بصرف النظر عن البشر. وهو مفهوم أضيق من مفهوم التنمية الذى قد يشمل معانى هذه المصطلحات جميعها، تنمية الموارد وتنمية البشر.

وربط الإسلام بالتنمية محاولة كما هى العادة فى الفكر العربى المعاصر لربط القديم بالجديد وإيجاد وحدة عضوية بين الموروث والوافد. وهو ما يؤكده حرف العطف "واو". فالإسلام موروث من اجتهادات القدماء، والتنمية معروفة من نقل المحدثين، نقلا بنقل، مع اختلاف جهة النقل فحسب. والسؤال هو: ما الصلة بين هذين المصدرين للمعرفة؟ هل يقدمان معرفتين مستقلتين، مختلفتين متباعدتين أو متناقضتين أم أنهما يقدمان معرفتين متداخلتين متشابهتين متقاربتين وربما متماثلتين؟ وربما تكون المعرفتان متشابهتين من جانب، مختلفتين من جانب آخر كما هو الحال بين أى شيئين للمقارنة بينهما وإلا لما كان هناك داع لتفرد الأشياء وتمايز بعضها عن البعض الآخر حتى بين المترادفات فى اللغة، والشبيهين بين البشر، والمتماثلين فى الطبيعة.

كما تدل واو العطف بين الإسلام والتنمية على المقارنة بين شيئين متخارجين، وحدتين موضوعتين والمقارن بينهما طرف ثالث محايد يرصد جوانب التشابه والاختلاف بينهما. وهو أمر مستحيل نظرا لاستحالة وجود الباحث المحايد الذى ينظر من علٍ وبتجرد تام على موضوعين فى آن واحد هما فى الوقت نفسه جزء منه، الإسلام والتنمية. وقد يميل إلى الإسلام أكثر مما يميل إلى التنمية إذا كان سلفى الاتجاه. وقد يميل إلى التنمية المعاصرة أكثر مما يميل إلى الإسلام إذا كان عصرى الاتجاه. وقد يميل إلى الجمع بين الاثنين، يقرأ الإسلام فى أدبيات التنمية، ويؤول أدبيات التنمية من خلال الإسلام، إذا كان تحديثى الاتجاه. يجمع بين الاثنين على نحو انتقائى دفاعى تقريظى وعظى. كما يستحيل تخارج موضوعين نظرا لأن منطق الهوية والاختلاف ينظم الأشياء، ويعم الكون، وتحتمه طبيعة الذهن وبنية العقل والقياس.

وقد تعني واو العطف، وهو ما يحدث بالفعل، قراءة طرف من خلال طرف آخر، قراءة الإسلام من منظور التنمية، وهو ما لا يمكن نفسيا وثقافيا نظرا لأن الإسلام، وهو الموروث، أقرب إلى ذهن القارئ من التنمية، وهو الوافد. وقد يلعب الموروث لاشعوريا دور الأصل، والوافد دور الفرع بحثا عن الأصالة إذا ما كان الباحث إسلامى الاتجاه. لذلك لم يبق إلا قراءة التنمية من منظور الإسلام. وهو الأقرب، نظرا لأن لثقافة الأنا الأولوية على ثقافة الآخر، فهى الأصل وهو الفرع وفقا للتقريب. وحتى لو كان الباحث عالما موضوعيا أقرب إلى البحث عن الأشياء ذاتها بصرف النظر عن مصادرها المعرفية فإنه يحاول الحفر فى الموروث لبحث مقومات التنمية أكثر مما يتجه نحو الوافد لنقله ونقده من أجل تجاوزه. إذ يصعب التخلى عن الوافد باعتباره ثقافة العصر والرؤية التى من خلالها يتم الحفر فى الموروث. فالذهن لا يعمل إلا من خلال تصورات ورؤى. يختلط فيها القديم بالجديد فى فهم العصر.

والآن: هل يمكن الحديث عن الإسلام ككل؟ ومن أى مصدر يؤخذ الإسلام؟ هل من نصوصه الأولى، الكتاب والسنة وقد تعددت التفسيرات والاجتهادات فيهما عبر العصور؟ هل من العلوم الإسلامية العقلية النقلية القديمة، الكلام والأصول والفلسفة والتصوف؟ ولكل علم نظراته التى تتعلق بموضوع التنمية مثل الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى فى علم الكلام، وحقوق الإنسان والحاجات الأساسية والمصالح العامة فى المقاصد الشرعية فى علم أصول الفقه، والسياسات المدنية عند الفارابى، والرقى الروحى من خلال الرياضيات والمجاهدات عند الصوفية. هل يمكن الاعتماد على العلوم النقلية الخالصة كالقرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه وهناك نظرات فى كل علم تتعلق بموضوع التنمية، أيات القرآن والأحاديث النبوية الخاصة بالزراعة والأرض والماء والموارد والمعادن، ونظرات المفسرين فى خلافة الإنسان على الأرض والسعى والكد والكدح والعمل والرزق، وحياة الرسول كنموذج إرشادى للزراعة والتجارة والصناعة، والفقه باعتباره تنظيرا للمعاملات من إجارة ومزارعة وصيد وذبح وغنائم

وخراج وقضاء وأوجه الصرف من بيت المال؟ هل يمكن الاعتماد على العلوم الإنسانية القديمة، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، وبها أيضا نظريات تتعلق بالتنمية خاصة التحليل اللغوى الاشتقاقى للألفاظ، وما زخر به الأدب العربى من حديث عن الحيوان والنبات والمعادن، وتصورات الأرض والطبيعة فى الجغرافيا، وما تمد به الروايات من قدرة القدماء على تنمية الموارد وطرق الزراعة والرى ورفع المياه وإن لم تظهر التنمية كمفهوم نظرى؟

وهل يمكن الحديث عن التنمية ككل؟ هناك مدارس عديدة فى التنمية وأنواعها والتصورات التى تقوم عليها مثل التطورية Developmentalism التى تقوم عليها التنمية المادية، والارتقائية التى تقوم عليها التنمية الروحية أو التقدم الذى تقوم عليه التنمية البشرية. وهناك أنواع متعددة للتنمية، اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية وذهنية بين قطبين رئيسيين، التنمية الطبيعية والتنمية البشرية، تنمية الموارد وتنمية القدرات. وهناك تنمية وقتية لغرض محدود، قصيرة الأجل وتنمية مستدامة طويلة الأمد. وهناك تنمية تقوم على الاعتماد على الخارج فى التمويل والتخطيط والإشراف، وتنمية بالاعتماد على الذات. وهناك تنمية أوتوقراطية أو بيروقراطية، وتنمية تقوم على المشاركة الشعبية. فأى نوع من أنواع التنمية تقترن بالإسلام؟[1].

وكما أن هذه الأنواع للتنمية لا تخلو من أيديولوجيات، بين الاشتراكية والرأسمالية، الوطنية والكوكبية، الإقليمية والعولمة كذلك لا يخلو فهم الإسلام من تيارات اعتزالية أو أشعرية فى العقيدة، عقلية أو إشراقية فى الفلسفة، حنفية أو شافعية أو مالكية فى الفقه، وسلبية أو ايجابية فى التصوف، إسلام فى صالح الحكام، إسلام فقهاء الحيض والنفاس وفقهاء السلطان، وإسلام فى صالح المحكومين، إسلام فقهاء الشعب والمضطهدين، فقهاء المقاومة والثورة والمعارضة

---

(1) C.A Mallman, ed.: Human Development in its human context. Hodden and Stonhton, London 1986.
- Development as social transformation: Reflections on the Global problematique, UNU, Hodden and Stonhton, London 1985.

والخروج على الحاكم على الظالم. فأى أنواع التنمية يتم عطفها على أى مدارس الإسلام وتياراته الفكرية ومذاهبه الفقهية واتجاهاته الفلسفية وطرقه الصوفية؟ ولما كان الإسلام والتنمية معا يتعاملان مع المجتمع وطبقاته فإن كليهما يخضع لنفس البنية الاجتماعية. فالتنمية الرأسمالية مثل التفسير الرأسمالى للدين، والتنمية الاشتراكية مثل التفسير الاشتراكى للدين، والتنمية الأوتوقراطية مثل تصور فقهاء السلطان للدين، والتنمية الشعبية مثل إجماع الأمة، والتنمية الوطنية مثل الإسلام الوطنى، والتنمية الدولية المتعددة الجنسيات مثل الإسلام العقائدى الشعائرى الذى يتجاوز حدود الأوطان والإرادات الوطنية المستقلة للشعوب.

لذلك تتعدد المادة العلمية التى يمكن تحليلها من أجل تناول موضوع الإسلام والتنمية من كل مصادر الإسلام النصية التاريخية، وكل أيديولوجيات التنمية رأسمالية أو اشتراكية، وهناك القرآن والسنة وكل المصادر التراثية القديمة فى الإسلام. وهناك الدراسات والمصادر الغربية الحديثة فى موضوع التنمية. وهناك الدراسات العربية الحديثة التى فى الغالب ما تنهل من المصادر الغربية مع إعادة صياغتها بناء على التجارب التنموية العربية الحديثة[1]. وهناك عدة دراسات رائدة خاصة فى باكستان وفى ماليزيا عن الإسلام والتنمية الشاملة. فباكستان شرعيتها فى الإسلام، وماليزيا نهضتها ترجع إلى رؤيتها الحضارية الإسلامية. وكل مادة علمية هى انتقائية بالضرورة إذ لا يمكن حصر مادة متوافرة على مدى أكثر من نصف قرن منذ مطلع الخمسينات.

ويمكن الاعتماد بالإضافة إلى منهج تحليل النصوص منهج تحليل الخبرات المشتركة الفردية والاجتماعية التى مر بها هذا الجيل الذى عاصر تجارب التنمية صعودا وهبوطا، فى البداية والنهاية وعاصر حصارها بين النقل عن التجارب الاشتراكية وأقلمتها طبقا للظروف العربية أو الأفريقية. وهو الجيل الذى يعاصر الآن بروز الإسلام كاختيار وبديل، مما يقلل الاعتماد على المصادر المدونة

---

(١) انظر مثلا د. عمرو محى الدين "التخلف والتنمية"، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧.

من التراث القديم أو من التراث الغربى فى موضوع التنمية. كما أن البداهة العقلية والرؤية الحسية والتجربة المشتركة بين المؤلف والقارئ من مقاييس الصدق.

٢ـ التصورات السلبية للتنمية.

وهى التصورات الموروثة والتى تحولت إلى بنية فى الثقافة الشعبية وفى ممارسات الحياة اليومية، وتحدد رؤى الإنسان للعالم، حاكما أو محكوما. وهى أقرب إلى التصورات العامة للكون منها إلى فلسفات التنمية، التصورات العامة للطبيعة ودور الإنسان وفاعليته فيها، صلة الإنسان بالله وبالعالم، حياته ومماته سعادته وشقاوته، دنياه وآخرته.

وقد تصارع تصوران. الأول أن الطبيعية ثابتة، تخضع لقوانين مطردة ومنها العلية أو السببية. وقد دافع المعتزلة عن هذا التصور خاصة أصحاب الطبائع، والفلاسفة خاصة ابن رشد فى دفاعه عن السببية ضد إنكار الغزالى لها. وهو ما يسمح بالعمل فى الطبيعة والثقة بقوانينها وبالتالى تنميتها اعتمادا على الجهد الذاتى. والإنسان فاعل فى العالم، وأفعاله تبقى فيه أثرا منه. فالعمل هو جوهر الإيمان. ومن لا عمل له لا إيمان له كما هو الحال عند الخوارج. ولم يبق هذا التصور فى الموروث الثقافى القديم بعد أن تمت إزاحته مع استبعاد المعارضة السياسية. فقد كان المعتزلة مع الخوارج من أهم فرقتين للمعارضة السنية العلنية فى الدولة الأموية. الأولى بالفكر، والثانية بالسلاح.

والثانى أن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة، وأن حركتها وسكونها من خارجها، وأن الفعل الإنسانى غير مضمون الأثر فيها. فالإنسان ليس سيد الطبيعة بل هو غريب فيها، طارئ عليها. وقد لا يساعد هذا التصور على وضع أى خطط للتنمية لأن الإنسان ليس الفاعل الأوحد فيها. فالآجال والأرزاق والأسعار والغنى والفقر من الله وليس من البشر. وقد تبنى هذا التصور الأشاعرة والصوفية. الله هو الفاعل الحق، وما دونه فاعل بالمجاز. والطبيعة وُجدت بعد أن لم تكن، وتفنى بعد أن كانت. ولا يبقى من الإنسان إلا رحمة ربه. ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه

ربك ذو الجلال والإكرام﴾، ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾. والإنسان بإيمانه. تكفه التمتمة بالشفتين والإعلان باللسان عن الشهادتين حتى ولو أضمر فى قلبه الكفر، حتى ولو كانت أعماله غير مطابقة لإيمانه أو لم تكن له أعمال على الإطلاق. فالله رحيم بالعباد.

وقد استقر هذا التصور الأشعرى الصوفى فى الثقافة الشعبية منذ أكثر من ألف عام مما وضع بعض العوائق الثقافية أمام التنمية ودون أن تنجح التنمية عن طريق الدولة البيروقراطية أو العسكرية. فهناك عديد من الأمثال العامة يستشهد بها الناس كما يستشهدون بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ففى المجتمعات التراثية تكون السلطة للنقل وليس للعقل. وهى أمثلة أقرب إلى الجبر منها إلى الاختيار بعد أن تحول الكسب الأشعرى إلى جبر جهمى بفضل التصوف ومقامات الصبر والتوكل. كما تدل الأمثال العامية على إنكار الأسباب، والربط بين العلة والمعلول إيثارا لمعانى البركة والاتكال، وتفويض كل شىء إلى الله والنصيب والرزق المقدر والاعتماد التام على المشيئة الإلهية[(١)]. ويتحول النصيب والرزق إلى قدرية شاملة. فالله لا يرزق إلا بحساب، ولا يعطى الإنسان إلا قدر ما يحتاج إليه، وبالتالى يقل السعى ويضعف الاجتهاد. ولا يبقى للإنسان إلا الصبر[(٢)].

وإذا كانت التنمية قد ارتبطت بمفهوم التقدم. فقد تنازع مفهوم التقدم فى الثقافة الموروثة تصوران: الأول أن التقدم يتجه نحو الكمال بصرف النظر عن مسار التقدم إلى أعلى نحو التنزيه أم إلى الداخل نحو استقلال الوعى الإنسانى

---

(١) وذلك مثل: "خليها فى قشها تيجى بركة الله"، "خذ من عبد الله واتكل على الله". "الرب واحد والعمر واحد"، "على ما ينقطع الجريد يفعل الله ما يريد"، "مالك مربى قال من عند ربى"، "رزق يوم بيوم والنصيب على الله". "رزق الهبل على المجانين"، "من عامود لعامود يأتى الله بالفرج القريب"، "المفلس فى أمان الله".

(٢) وذلك مثل: "ربك رب العطا يعطى البرد على قد الغطا"، "ربنا ريح العريان من غسيل الصابون"، "ربنا ما يقطع بك يا متعوس يروح البرد ويجى الناموس"، " المتعوس متعوس ولو علقوا على راسه فانوس"، "إن صبرتم نلتم وأمر الله نافذ وإن ما صبرتم قبرتم وأمر الله نافذ". "الغيرة مرة والصبر على الله". "ما ورا الصبر إلا القبر".

عقلا وإرادة. الوحى تقدم، من مرحلة إلى مرحلة، من آدم حتى محمد، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. وبعد اكتمال الوحى يستمر التقدم من خلال الفعل الإنسانى، وتحقيق الوحى كمثل أعلى للطبيعة. الغد أفضل من اليوم، واليوم أكمل من الأمس. وهو أحد معانى الأمل ورفض اليأس من رحمة الله والقنوط منها. وهو تصور يساعد على التنمية والأمل فى مستقبل أفضل. وتوضع خطط التنمية بناءً على التخطيط للمستقبل والإعداد له.

والتصور الثانى هو أن الإنسان مازال قاصرا بعقله عن الفهم وبإرادته عن الاختيار، وأن العقل مازال فى حاجة إلى وصى وهو النبى. ونظرا للبعد عن عصر النبوة اليوم فإن التاريخ بعدها فى انهيار مستمر، جيلا وراء جيل. السلف خير من الخلف. حافظ السلف على الصلوات، واتبع الخلف الشهوات. وأفضل القرون قرن النبوة ثم الخلافة ثم التابعون ثم تابعوا التابعين. ويقل الفضل جيلا وراء جيل إلى يوم الدين. ومن هنا نشأ تاريخ الطبقات، طبقات المعتزلة، وطبقات الحنابلة، وطبقات الشافعية، وطبقات الأطباء، وطبقات الصوفية، والطبقات الكبرى. خير القرون قرن الرسول. والخلافة من بعده ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. وجاء الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء. والنتيجة الحتمية لذلك ضرورة وجود حاكم قاهر يأخذ الناس بالنواصى ليمنع الانهيار الحتمى للتاريخ، تبريرا للسلطة المطلقة. لذلك تنشأ بعض الحركات السلفية للعودة إلى الماضى. فالطريق إلى المستقبل هو الرجوع إلى الوراء فى عصر ذهبى يُعاد إليه من جديد. ولن يقوم المهدى المنتظر إلا فى آخر الزمان لرفع التاريخ بعد انهياره، وإقامة العدل بعد الظلم، وتعود حياة الروح إلى جسد التاريخ بعد انطفائها. وقد نشأ التشريع كرد فعل على هذا التصور المنهار للتاريخ، وقدمت الإمامة باعتبارها استمرارا للنبوة ومحركها ومبلغها ومبرزها ومؤولها. فالحق قادم والظلم مولى. وسيظهر الإمام فيما بعد يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا فى حركة سرية. فلا يفل الحديد إلا الحديد، ولا يقوى على السلطان الجائر إلا الإمام العادل، ولا يقوى على الحاكم المتأله فى السلطان إلا الإله المتجسد فى الإمام.

وقد استقر فى الثقافة الشعبية التصور الثانى القائم على الانهيار مما يفسر روح التشاؤم واليأس والإحساس العام بالانهيار التام فى كل شىء. وهو ما لا يساعد على التنمية والأمل فى المستقبل والتخطيط والإعداد له. فالقديم أفضل من الجديد، والماضى أفضل من الحاضر. ومن علامات الساعة نهاية الإيمان على الأرض، والأجداد أفضل من الآباء، والآباء أفضل من الأبناء، والأبناء أفضل من الأحفاد. ومنذ الشعر العربى القديم وهياج الذكريات والبكاء على الأطلال تكشف الأغانى الشعبية الحديثة حب الماضى، والحنين إليه، المدن والسكن، والأسعار والحياة والأخلاق والأنس والراحة فى الفردوس المفقود[1].

وإذا ارتبط مفهوم التنمية بالسلطة، سلطة إصدار القرار ومتابعة تنفيذه فهناك تصوران موروثان للسلطة: الأول يجعل السلطة ممثلة للشعب ونابعة منه. فالإمامة عقد وبيعة واختيار. والعقد شريعة المتعاقدين، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى بعد النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ومقاضاته أمام قاضى القضاة. وصفات الإمام الكاملة مثل العدل والقوة لا تغنى عن المؤسسات المستقلة كالقضاء. والثانى أن الإمام من قبيلة معينة، قريش، وتظل الخلافة فيها إلى يوم الدين، وأن الطاعة للإمام واجبة حتى ولو عصى الإمام اتقاء الفتنة. وهو نفس التصور الذى استمر عند الفلاسفة خاصة الفارابى فى "آراء أهل المدينة الفاضلة"، فى ضرورة الطاعة لرئيس المدينة، الله أو النبى أو الملك أو الفيلسوف أو الإمام. وكلها أسماء مترادفة. ثم تتدرج الطبقات الاجتماعية إلى أسفل حتى الدرجة الدنيا من الصيادين والفلاحين والعمال. فلو ثار جزء منها فإنه يجوز بتره. فالأولى بتر عضو فاسد بدلا من أن تنتقل العدوى إلى سائر الأعضاء، ويبقى الجسم كله صحيحا معافا. وهو ما ظهر أيضا عند الصوفية فى مدينة الأقطاب والأبدال وضرورة الرئاسة لقطب الأقطاب أو بدل الأبدال فى النظام الكونى، وضرورة الطاعة المطلقة للشيخ من المريد فى الطرق الصوفية.

---

(١) وذلك مثل "مين فات قديمه تاه".

واستمر فى الثقافة الشعبية التصور الثانى كالعادة طبقا لنفس البنية التى تعطى الأولوية للأعلى على الأدنى، وللرئيس على المرؤوس، وللحاكم على المحكوم، ولله على العالم، وهى الأمثال العامية التى تدعو إلى تملق الحكام ومداهنتهم واتقاء أخطارهم(١).

إن التصورات القديمة الموروثة من القدماء بعد ترسيخها فى الثقافة الشعبية أقرب إلى معوقات التنمية منها إلى مقوماتها. وإنها لمسئولية المحدثين الاكتفاء بالنعى على القدماء والتوجه نحو المحدثين فى الغرب لإيجاد مطالبهم دون تطوير للثقافة الموروثة القديمة بزحزحة معوقاتها، وغرس مقوماتها سواء فى موضوع التنمية أو فى غيره من أجل إعادة بنائها على أسس جديدة اعتمادا على المدارس الفكرية التى تمت إزاحتها منذ القرنين الخامس والسادس الهجريين مثل الاعتزال فى العقيدة، والمالكية فى الفقه، والرشدية فى الفلسفة، والحلاجية فى التصوف. فإذا ما استعصى هذا العمل الثقافى الذى يبغى تجاوز ما يقرب من ألف عام من أحادية الطرف فى الفكر والتى أصبحت من معوقات التنمية، وإذا ما احتاج إلى وقت طويل وعمل عدة أجيال لا ينتكس جيلا بعد جيل، وإعادة الاختيار بين بدائل أخرى تم استبعادها من قبل ولم تستقر كمكون رئيسى فى الثقافة الشعبية، وإذا لم يسعف لمواجهة حجم التحديات المعاصرة حينئذ يمكن إنشاء مدارس فكرية جديدة تقوم على اجتهادات جديدة. فقد تغيرت الظروف القديمة، ونشأت ظروف جديدة تحتم قراءات جديدة للنصوص بناء على احتياجات العصر بدلا من حصار الحاضر بين قديم موروث غير مطابق للعصر، وجديد منقول غير مطابق للعصر أيضا. فزمان القدماء وزمان المحدثين من الغرب غير زمان العصر. والحاضر لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه فى الماضى ولا إلى ما هو أكثر منه فى المستقبل. وعلى هذا النحو تتطور الثقافة، وتتجدد من الداخل عبر التاريخ وعلى نحو متصل بدلا من إحداث الانقطاع فيها، وتحافظ على وحدتها بدلا من حصارها بين ثنائية القديم والجديد.

---

(١) وذلك مثل "إن كان لك عند الكلب حاجة قوله يا سيدى"، "بات مظلوم ولا تبات ظالم".

٣ـ التصورات الإيجابية للتنمية.

ويمكن إيجاد مقومات للتنمية فى التصور الإسلامى للعالم بعد تجاوز الاشتباه القديم الذى جسده الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة فى العقيدة حول الله والعالم، والحنبلية والمالكية حول النص والمصلحة، والحنفية والشافعية حول الرأى والأثر إلى قراءة جديدة للعناصر المكونة لأيديولوجيات التنمية فى القرآن، وهو المصدر الأول للفكر الإسلامى.

صحيح أن لفظ التنمية لم يرد فى القرآن. وورد فى السنة لفظ "نمى" بمعنى كذب وهو ليس المقصود. وفى صيغة اسمية "نماء" بمعنى تطور وخير وأمل[١]. ووردت ألفاظ فى القرآن لها نفس الدلالات مثل أرض وماء وعيون وخضرة وشجر ونبات وثمار وبقول وفواكه وحبوب وتين وزيتون ورمان وأعناب وكل ما يتعلق بالزراعة. وطير وسمك وصيد وكل ما يتعلق بالثروة الحيوانية. وفلك وبحر وبغال وحمير وخيل وكل ما يتعلق بالنقل والمواصلات. وربح وتجارة وكسب وبيع وشراء وكل ما يتعلق بالتجارة، وحديد ونار ونحاس وكل ما يتعلق بالمعادن والثروة المعدنية.

لقد ورد لفظ الأرض فى القرآن وتكرر مئات المرات معظمها بألف ولام التعريف دون ضمائر ملكية مما يدل على أن الأرض ميدان للسعى والكد والكدح والعمل والإنتاج، كملكية عامة[٢]. ولا توجد تنمية بلا أرض تكون موضوعا لتنمية الموارد. والأرض واضحة وبارزة في القرآن الكريم، تقرن بالله فى ﴿إله السموات والأرض﴾، ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿هو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله﴾. فالعمل فى الأرض فلاحة وحرثا وحصدا وزرعا وتعدينا وبناءا وعمرانا هو تعامل مع الألوهية تماما مثل الصلاة.

والأرض هى الأرض الخضراء التى إذا نزل عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء والمملوءة بالهشيم الذى تذروه الرياح.

---

(١) وذلك فى "حسن الخلق نماء وسوء الخلق شؤم"، "والعمل بما فيه نماؤه ومصلحته وكراب أرضه"، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، ص٧ ص٤.

(٢) ورد اللفظ ٤٦٥ مرة منها ٤٥٣ بلا ضمائر ملكية، ٤٥١ مرة بألف ولام التعريف.

ينزل عليها الماء من السماء فتصبح مخضرة. وتحيا بعد موتها بعد أن كانت هامدة ساكنة خامدة خاملة. ينزل من المعصرات الماء الثجاج فتنبت الأرض الحب والنبات. وينزل الماء من السماء فتنبت الأرض حدائق ذات بهجة. كما تتفجر من الأرض العيون بعد أن ينزل الماء فيسلك فى ينابيع الأرض. وبعد شقها وحرثها وبذرها وزرعها والعمل فيها والكد عليها والسعى إليها تنبت الزرع والشجر والنخل الباسقات ذات الطلع النضيد والقطوف الدانية. والنخل والزرع مختلف أكله. وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل. يأكل منها الإنسان الثمار والحبوب والبقول والقثاء والفول والعدس والبصل. وعلى الإنسان حماية الزرع، فإن نقصه بلوى. فلا يكون العمران إلا فى الوديان المزروعة حيث تبدأ التجمعات السكانية الأولى. بل إن صورة جنات النعيم إنما أتت على منوال جنات الأرض. لذلك خص الفقهاء فى الأحكام السلطانية بابا خاصا "فى إحياء الأموات واستخراج المياه" بناء على حديث "من أحيا أرضا مواتا فهى له".

كما يركز القرآن الكريم على الثروة السمكية والحيوانية والطيور والسمك الطرى فى البحار للصيد، والطير فى السماء ولحومها مما تشتهى الأنفس. والأنعام حلال طعامها وتوظيفها فى الحرث واستعمالها فى النقل، فيها دفء ومنافع، ومن جلودها تصنع الخيام والمنازل والخيل والبغال والحمير للركوب والانتقال وللزينة. والفلك تجرى فى البحر بما ينفع الناس للتجارة عبر البحار.

وبالأرض أيضا بالإضافة إلى الثروة الزراعية والحيوانية، الثروة المعدنية من ذهب وفضة ونحاس وحديد للتصنيع وليس للحلى والتزين والتفاخر والاستهلاك. فقد طلب الإسكندر زبر الحديد. وأذاب داود ولان له الحديد. وتحتمى الناس بمقاطع الحديد. ففى الحديد بأس شديد فى الحرب ومنافع للناس فى السلم.

ومهمة الإنسان فى الأرض إعمارها والعمل والكدح والسعى فيها. فقد خلق الله الإنسان لإعمار الأرض. وجعلها له مهادا ووضع له فيها رواسى وأوتادا. وسخر له الشمس والقمر والجبال والريح والأنهار والسحاب والبحر والطير والفلك وكل ما فى

الأرض لصالحه. ومفهوم "التسخير" فى القرآن مفهوم رئيسى يحدد علاقة الإنسان بالطبيعة[1]. فالطبيعة طيّعة للإنسان. والأنهار تقام عليها السدود كما فعلت الملكة سبأ فى سد مأرب. والإنسان قادر على التكيف مع قوانين الطبيعة وإعادة توظيفها لصالحه. يتخذ الإنسان من السهول قصورا، وينحت من الجبال بيوتا، ويجعل من جلود الأنعام خياما متنقلة أيام الظعان. وينيرها بالضوء كما أنار الله السماء بالمصابيح وزينها بالنجوم.

وبالرغم من نقد ابن خلدون للتجارة باعتبارها عملا غير منتج وأخلاق التجار التى تقوم على الربح إلا أن صورة التجارة المزدهرة والربح والسعى فى الأرض والكدح صورة إيجابية. بل إن العلاقة مع الله تم تصويرها علاقة ربحية كما فعل بعض الفلاسفة مثل بسكال فى رهانه على الحياة الأبدية بلغة المكسب والخسارة. فالإيمان يقوم على رهان كاسب. إذا خسر الإنسان فإنه لا يخسر شيئا وإذا كسب فإنه يكسب كل شىء. والكفر يقوم على رهان خاسر. إذا كسب الإنسان فإنه لا يكسب شيئا وإذا خسر فإنه يخسر كل شىء. وهو ما قاله أيضا الشاعر العربى:

قال الطبيب والمنجم كلاهما ∴ لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر ∵ وإن صح قولى فالخسارة عليكما

والبيع غير الربا. البيع عن تراض فى بضاعة حاضرة، به مكسب وخسارة. والربا ربح مضمون بالإكراه واستغلال الطرف القوى للطرف الضعيف. والتجارة تحتاج إلى نقل بحرى وبرى وجوى. فالفلك تسرى فى البحر كالأعلام. والدواب على الأرض تجوبها. والطير صافات فى السماء. ﴿وسبحان الذى سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين﴾.

ويعطى القرآن درسا فى التنمية فى سورة يوسف والتخطيط للمستقبل عندما رأى فرعون فى منامه ﴿سبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف، وسبع سنبلات خضر يأكلهن سبع عجاف﴾. أوله يوسف بضرورة الاستعداد فى أعوام الرخاء لأعوام القحط بتخزين الحبوب ووضع مفهوم المدخرات العينية بالإضافة

---

(١) وردت مشتقات لفظ "سخر" فى القرآن ٢٦ مرة.

المدخرات المالية من الخراج والزكاة والصدقات. فكل ثمر يثمر له حق يؤدى وقت الحصاد، وكل أرض لها خراج. وكل مال عليه زكاة، ضد الجوع وسوء التغذية والقحط والفقر[1]. كما ينقد القرآن الترف والإسراف والتبذير والهدر كما تمارسه الطبقات الغنية التى تبغى الإبقاء على ثرواتها دون تغيير أو تبديل أو تخطيط أو تنمية[2]. كما ينقد القرآن اكتناز الذهب والفضة دون إنفاقهما لتنمية المجتمع.

وقد عبرت بعض الأمثال العامية وإن كانت قليلة عن هذه التصورات الإيجابية للتنمية تؤكد على أهمية العمل فى الدنيا والكدح والسعى فى الأرض وإعمال العقل وحرية الاختيار والربط بين الأسباب والمسببات. فالسكين يذبح بصرف النظر عن تدخل الإرادة الإلهية، والنار تحرق من يضع نفسه فيها، وإن لم يحرث المحراث فالسبب جوز الثيران وليس الله. هناك قوانين للبيع والشراء، ووضع التقاوى فى الأرض ليحدث الزرع. والتوجه إلى الأسباب أفضل من لعن المسببات. وهناك علاقة ضرورية بين البذر والزرع، وبين الظلم والهلاك، وبين العدل والسلامة. وهناك أمثال عامية أخرى تدعو إلى الفعل والمبادرة والسعى والكد والكدح فى الرزق[3]. فكل ميسر لما خلق له. ولا يلجأ إلى القدر إلا

---

(١) ﴿ولنبلوكم بشىء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات﴾ (٢:١٥٥)، ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ (١٦:١١٢)، ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع، لا يسمن ولا يغنى من جوع﴾ (٨٨:٧).

(٢) ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، إنهم كانوا قبل ذلك مترفين﴾ (٥٦:٤٥)،﴿إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباؤنا على أمة﴾ (٤٣:٢٣)، ﴿وما أنذرنا من قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ (٣٤:٣٤)، وينقد القرآن الإسراف فى عدة آيات مثل: ﴿ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ (٦:١٤١)، ﴿وكلوا واشربوا ولا تسرفوا﴾ (٧:٣١)، ﴿كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون﴾ (١٠:١٢)، ﴿وإن فرعون لعال فى الأرض وإنه لمن المسرفين﴾ (١٠:٨٣)، ﴿وأهلكنا المسرفين﴾ (٢١:٩)، ﴿ولا تطيعوا أمر المسرفين﴾ (٢٦:١٥١).

(٣) إعمال العقل مثل: "ربنا عرفناه بالعقل"، والربط بين الأسباب والمسببات مثل: "إن شاء الله خدها يندبح بها قال ايش عرفك انها سكينة"، "اللى ينوى على حرق الأجران يأخده ربنا فى الفريك"، "على رأس المحراث الله يلعن الجوز"، "بين البايع والشارى يفتح الله"، "مالك بتقاوى من غير تقاوى والله حسابك ما جايب همه"، "قال الله يلعن اللى يسب الناس قال الله يلعن اللى يحوج الناس لسبه". "قال رب دخلنا بيت الظالمين وطلعنا سالمين قال وايش دخلك وايش طلعك".

العاجز[1]. وتوجه كثير من الأمثال العامية أوجه الإنفاق إلى ما ينفع الناس، فالإنفاق على المنازل وأهل البيت خير من الصرف على بناء المساجد والجوامع. حياة الناس أولى بالرعاية، والله غنى عن العالمين، والحفاظ على الحياة أحد مقاصد الشريعة الكلية التى لأجلها وضعت الشريعة ابتداء. فالخبز والحصير والزيت والحسنة أولى بالأحياء من الله[2].

٤ـ التنمية المتكاملة.

ولا تقتصر التنمية فقط على تنمية الموارد المادية والبشرية، بل هى جزء من التنمية الشاملة أو التنمية المتكاملة. فالتنمية جزء من النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والمالى والضريبى والتعليمى وإن كانت بالأساس تعنى التنمية الاقتصادية بهدف النمو اللااقتصادى[3].

فالتنمية جزء من نظام اقتصادى إسلامى عام يقوم على الملكية العامة للموارد. فالله مالك كل شىء والإنسان مستخلف فيما أتاه الله. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاستغلال والاحتكار والاكتناز. والأمة خليفة الله، تملك الموارد البشرية التى تعم بها البلوى كالماء والكلأ والنار فى الحياة البدوية والتى تعادل الزراعة والصناعة والتعدين فى الحياة العصرية. ولا يجوز امتلاك ما فى باطن الأرض، وهو ما سماه الفقهاء "الركاز" مثل الذهب والفضة والنحاس والفوسفات وكل ما فى باطن الأرض من معادن بما فى ذلك النفط. لا يجوز امتلاك إلا ما هو منقول وحاضر أى الممتلكات الخاصة للاستعمال الخاص. لذلك يجوز للحاكم تأميم الملكية المستغلة ويجوز له تخصيص جزء من أرض الدولة

---

(١) مثل: "الرزق يحب الخفية"، "العاجز فى التدبير يحيل على المقادير"، "الغراب الدافن يقول النصيب على الله".

(٢) وذلك مثل: "كل لقمة فى بطن جائع خير من بناية جامع"، "اللى يلزم البيت يحرم على الجامع"، "حصيرة البيت تحرم على الجامع"، "الزيت إن عازه البيت يحرم على الجامع"، "الحسنة لا تجوز إلا بعد كفو البيت".

(٣) وهو الفرق المشهور بين التنمية Development، والنمو Growth.

للحمى والإرفاق كما قنن الفقهاء[1]. و"المال" نفسه اشتقاقا ليس جوهرا بل هو اسم صلة "ما" وحرف جر "ل" أى أنه يدل على علاقة. فالملكية وظيفة اجتماعية وليست أشياء يتم الاستحواذ عليها. وقد ورد فى معظم المرات غير مضاف إلى ضمائر ملكية لبيان الملكية العامة له. وإذا أضيف فإنه يضاف إلى ضمير الغائب الجمع مما يشير إلى الملاك الغائبين وليس إلى ضمير المتكلم المفرد إلا مرة واحدة أو المخاطب إلا مرات معدودات[2]. لذلك يحذر القرآن من تكديس رأس المال فى أيدى فئة قليلة ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾. وقد أفاض القدماء فى وجوه المكاسب كالزراعة ونتاج الحيوان والتجارة والصناعة[3]. والنظام السياسى يساند النظام الاقتصادى من أجل تنمية رشيدة لا تقوم بها الدولة وحدها فيما يسمى بالتخطيط المركزى أو اشتراكية الدولة بل بالمشاركة الشعبية. فالسلطة السياسية مختارة من الناس. الإمامة عقد وبيعة واختيار. وتظل الرقابة عليها قائمة من خلال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصيحة لأولى الأمر والحسبة من أجل الرقابة على الأسواق والموازين والغش والتسعير. بل إن الخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى[4].

---

(١) أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية ص٢٢٢-٢٣٦.

(٢) انظر دراستنا: "المال فى القرآن" فى "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢١-١٤٥.

(٣) أبو الحسن الماوردى: "أدب الدنيا والدين"، تحقيق مصطفى السقا، الحلبى، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠٩-٢١٢.

(٤) من كتب التراث فى الحسبة:

- ابن تيمية: الحسبة فى الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، مكتبة القاهرة.
- القرشى: معالم القربة فى أحكام الحسبة، تحقيق د. محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

ومن كتب الإمارة والوزارة:

- أبو بكر الحضرمى: السياسة أو الإشارة فى تدبير الإمارة، تحقيق على سامى النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٨١.
- أبو الحسن الماوردى: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق د. رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٩.
- إمام الحرمين الجوينى: غياث الأمم فى التياث الظلم، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمى، دار الدعوة، الإسكندرية ١٩٧٩.

وانظر أيضا يحيى بن عمر: أحكام السوق، تحقيق حسن حسنى عبد الوهاب، تونس ١٩٧٥.

والنظام الاجتماعى هو المصب النهائى للتنمية، تحقيق أكبر قدر ممكن من العدالة فى توزيع الدخل والخدمات العامة. فالمجتمع الواحد الذى فيه إنسان واحد جائع تبرأ ذمة الله منه. وليس من الأمة من بات شبعان وجاره طاو. والله قرين الخبز والأمان ﴿الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾، وتنهار المجتمعات بسبب التفاوت الشديد بين الطبقات، إقطاع وفقر ﴿فهى خاوية على عروشها، وبئر معطلة وقصر مشيد﴾. والزكاة دورة لفائض رأس المال بما يحقق مصالح الناس والصدقات للفقراء والمساكين. والخمس لله وللرسول وللفقراء والمساكين والعاملين عليها ولأبناء السبيل. فالفقراء لهم حق فى بيت المال. ويحرم الاقتراب من مال اليتيم أو نهره أو سوء معاملته وإلا كان ذلك تكذيبا بالدين. والفقر من الشيطان كفر بالله وبنعمه وبلاء من الله.

والنظام الضريبى فى الإسلام يهدف إلى تجميع رأس المال للإنفاق. وفى مقدمته الخراج على الأرض على ما فصل الفقهاء، من فئ وغنائم وخراج وقطائع وأنواع الأراضى المفتوحة عنوة أو صلحا وأرض العشر والجزية على النصارى والمجوس[1].

والنظام القضائى فى الإسلام يراقب الحاكم والمحكوم. وقاضى القضاة يُعين ولا يُعزل. والقانون واحد على الجميع، يطيعه الحاكم قبل المحكوم واستقلال القضاء يوفر له ضمانات العدل بين الناس.

والخدمات العامة وتلبية الحاجات الرئيسية، التعليم والصحة والطعام والشراب والكساء والسكن، كل ذلك جزء من التنمية البشرية، ينفق عليها من بيت المال، لا فرق بين دين أو طائفة. ومن حق الناس الثورة على الحكام إن لم يلبوا لهم الحاجات الأساسية "عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهر

(١) أبو يوسف: كتاب الخراج، تحقيق محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩٧٦.
- أبو الفرج بن رجب الحنبلى: الاستخراج لأحكام الخراج، تحقيق عبد الله الصديق، دار الحداثة، القاهرة ١٩٨٢.
- ابن سلام: كتاب الأموال. تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة ١٩٦٩.

سيفه؟" وفصل الفقهاء أدب القاضي والقضاء، أجر القاضي وجزاء الرشوة فى الحكم، وعدم جواز أخذ الهدية، وإثبات الوكالة والمخاصمة والشهادة والوصية والنسب، وإجراءات إثبات التهمة أو البراءة[١].

ليست هذه التصورات الإيجابية للتنمية مجرد أفكار نظرية عامة مثالية طوباوية يستحيل تطبيقها. فقد استطاعت بعض التجارب التنموية الآسيوية خاصة فى ماليزيا ترجمتها إلى تصورات نظرية وبرامج عملية حققت نجاحا مشهودا. فالتصور الإسلامى للحياة تصور إيجابى يقوم على إثبات العالم وليس على نفيه كما هو الحال فى البوذية والتصوف "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا". والنظام الإسلامى يهدف إلى تحقيق الكمال على الأرض كنظام اجتماعى اقتصادى سياسى إدارى لا يعرف التمييز بين الناس طبقا للقوم أو الطائفة. يقوم على التعددية الفكرية واللغوية والثقافية والفنية، ويحقق الحاجات الرئيسية تحقيقا مباشرا كحقوق طبيعية للبشر. ولا حرج من الاعتزاز بدور الدين فى المجتمع، فالدين ثقافة الأمة، وبه بقاؤها وهويتها وأصالتها. إذ يقدم نظاما اجتماعيا حول الأسرة والشريعة، وسياسيا حول الدولة، واقتصاديا حول الأمة[٢]. الإسلام دين يقوم أساسا على العدالة الاجتماعية فى أصوله الأولى، فى القرآن والسنة، وفى التاريخ، فى الاقتصاد والأعمال وقوانين الأحوال الشخصية وفى السياسة والإدارة وفى العلاقات الدولية. لذلك جعل المعتزلة أصولهم التوحيد والعدل[٣]. والإنسان خليفة الله فى الأرض. وهو الرابط بين السماء والأرض فى الخلق والنبوة والخلافة. والإسلام له خصوصيته فى الاقتصاد يجمع بين نشاط الفرد ومصلحة الجماعة. لا يقلد هذا المذهب أو ذاك. وخصوصيته الاقتصادية

(١) أبو المهلب القيسى: أدب القاضى والقضاء، تحقيق د. فرحات الدشراوى، تونس ١٩٧٠.

(2) Abdul Monir Yaacub, Ahmed Faiz Abdul Rahman: Towards a positive Islamic World-View, Malaysian and American Perceptions, IKIM, Kuala Lumpur 1994.
- Hamiza Ibrahim, Hassan Hakim: Quest for Excellence, IKIM, Kuala Lumpur 1994.
- Sayed Othman Alhabashi, Sayed Omar Sayed Agil: the role and influence of religion in society, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

(3) Aidit Bin Haji Ghozali: Islam and Justice, IKIM, Kuala Lumpur 1993.

تنبع من خصوصيته الحضارية. والأصولية الإسلامية إنما هى تعبير عن هذه الخصوصية فى مرحلة ضيق وغضب، ويمكن أن تعبر عن قصد حضارى عقلانى. وبالتالى لا يُغريها مقال ما بعد الحداثة. يقوم على التنمية الوطنية والتكامل الاجتماعى من اجل الدخول فى روح العصر. يجمع بين الكم والكيف، بين الإنتاج والأخلاق، بين الماضى والحاضر. يعرف كيف يجمع رأس المال من خلال أخلاق الزهد والحد من الاستهلاك وزيادة الإنتاج بلا حدود بإدارة رشيدة واعية. يجمع بين الزراعة والصناعة والتجارة. ويعرف كيفية تنشيط السياحة بالمحافظة على الشخصية الوطنية. لا يتردد فى اقتحام الميادين المجهولة التى لم يعرفها القدماء مثل أسواق الأوراق المالية وعالم البنوك[١]. والصناعة ليست مجرد تقليد الغرب بل هى رؤية للعمل والطبيعة، فى القرآن والسنة والتاريخ[٢]. والتنمية فى النهاية إدارة، والإدارة ترشيد وتنظير. وفى إدارة الله للكون نموذج ومثال. لا الحرية المطلقة ولا النسق المغلق بقادرين، كل بمفرده على الإدارة والتنمية. لذلك جمع الإسلام بين نشاط القطاعين الخاص والعام، الخاص فيما لا تعم به البلوى والعام فيما يخص مصالح الناس أجمعين[٣]. ولما كان العالم الإسلامى يعيش وسط عوالم أخرى فى الشرق والغرب، فى أمريكا وأوروبا وآسيا، فإنه قادر على أن يحوز قصب السبق ويضع للمسلمين دورا فى المستقبل.

(1) Ahmed Faiz Abdul Rahman: Heaven & Earth, the human factor. IKIM. Kuala Lumpur 1994.

(2) Aidit Bin Haji Ghozali: Industrialization from an Islamic perspective. IKIM, Kuala Lumpur 1993.

(3) Sayed Othman Alhabashi: Islamic Values and Management, IKIM, Kuala Lumpur 1994.

- Nik, Mustapha Hj Nik, Hassan: Towards a better economic management: The role of public and private sectors in Islam, IKIM, Kuala Lumpur 1995.

الناصريــة والإســلام

وحــدة عضويــة

١ـ هل تتصادم شرعيتان: الدين والثورة؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها فى صدام شرعيتين، شرعية الماضى وشرعية الحاضر، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع. وقد تجسدها الصدام فى الصراع بين الإخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن فى صراع الدولة مع الجماعات الإسلامية. وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلا بأكمله تنازعه الولاء بين الإسلام والناصرية، بين الإخوان والثورة. فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"، "السلام العالمى والإسلام". ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحققا لما كان يؤمن به حتى ١٩٥٤. وضاع سيد قطب فى أتون الصراع. فلا هو أفاد الإخوان بإسلامه الاشتراكى المعادى للرأسمالية، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسرا بينهما وبين الإخوان. مع أنه هو الذى حرر "دعوتنا"، برنامج الإخوان عندما طلبت الثورة من الأحزاب إعداد برامجها[(١)]. وهو الذى ألقى عدة أحاديث فى الإذاعة المصرية عن الإسلام والثورة فى بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام. وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعى وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها

(*) "عن الناصرية والإسلام"، مركز إعلام الوطن العربى (صاعد)، القاهرة ١٩٩١، ص١٢٣-١٣١.

(١) سيد قطب: دراسات إسلامية، ص٢٣٧-٢٤٣، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣.

فى الستينات، وهى نفس الأفكار التى عبر عنها عبد الناصر فى نفس الفترة عام ١٩٥٣ فى "فلسفة الثورة". وعندما يقال الإسلام والناصرية فى التجربة المصرية فإن ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠. بل ويمتد الصراع أيضا فى عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتى ١٩٨٠ انتهاء باغتيال السادات على أيدى جماعة الجهاد. وهى فترة مازالت مستمرة حتى الآن ابتداء من ١٩٨١ فى الحقيقة الثالثة للثورة المصرية التى هى أقرب إلى الثورة المضادة فى الحقبة الثانية منها إلى الثورة فى الحقبة الأولى والتى كان آخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب فى ١٩٩٠. فالإسلام والناصرية كفكرتين أو أيديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا فى الصراع بين الإخوان والثورة[١].

٢ـ الإخوان المسلمون والنضال الوطنى قبل ١٩٥٢.

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كان الإسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان. فمنذ الثورة العرابية ومناصرة رجال الدين لعرابى مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوى ومقابلة ذلك بفتوى السلطان بتكفير عرابى ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسى والشيخ الامبابى والشيخ الإبيارى والشيخ حمزة فتح الله ظهر الاتحاد بين الشرعيتين فى الثورة العرابية. وكان عبد الله النديم رمزا لهذه الوحدة بين الشرعيتين، بالإسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده[٢]. واستمر الحال كذلك فى الحزب الوطنى ربط بين الإسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتى الوفد المصرى. واستمر نفس التيار فى مصر الفتاة، ربط تركيا بمصر، والإسلام بالثورة حتى فتحى رضوان.

ثم نشأت حركة الإخوان المسلمين فى الإسماعيلية على ضفاف القناة فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى وفى محافظة الشرقية مهد العرابيين. نشأت

(١) انظر تحليلنا لهذا الصراع فى "الأصولية الإسلامية"، الجزء السادس من "الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

(٢) انظر دراستنا: الدين والثورة فى الثورة العراقية، المصدر السابق، ص٢٤٥-٣٠٥.

الجماعة فى مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث فى ١٩٥١ على ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد. وكان التعاون بينهم فى فلسطين فى ١٩٤٨. كان حسن البنا تلميذ رشيد رضا فى دار العلوم. أراد استئناف "المنار" بعد أن توقفت فى مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد. فجماعة الإخوان المسلمين إذن سليل الحركة الإصلاحية الأولى من الأفغانى إلى محمد عبده، ومن محمد عبده إلى رشيد رضا، ومن رشيد رضا إلى حسن البنا بالإضافة إلى تحقيق حلم الأفغانى وهو تأسيس حزب إسلامى ثورى تكون مهمته تحقيق المشروع الإصلاحى الإسلامى فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل.

الإخوان المسلمون إذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الإصلاحية. وإذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو ألقيت عبارة هنا أو هناك إرضاء لملك أو لأمير فإن ذلك يحدث نتيجة لأخطاء فى التحليلات السياسية الواردة فى كل تنظيم سياسى من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة على رؤية الجماعة ونضالها الوطنى. ولحظات الضعف السياسى لا تمحو تيارا إسلاميا وطنيا بأفكاره ورواده وجماهيره(١).

٢ـ الأحزاب الوطنية والإسلام الليبرالى قبل ١٩٥٢.

وكما بدأ النضال الوطنى من الحركة الإصلاحية كذلك بدأ الإسلام الليبرالى الحديث، والإسلام يبدو رمح التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم. فقد كتب الطهطاوى سيرة "ساكن الحجاز" مبينا نشأة الدولة الإسلامية الأولى ابتداء من الإسلام كعقيدة والرسول لرئيس دولة. وفى "مناهج الألباب" يبدو الأساس النظرى الإسلامى مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة. واستمر الحال كذلك عند تلاميذه على مبارك من

---

(١) انظر باقى دراستنا عن جماعة الإخوان المسلمين فى الجزء الخامس: الحركات الإسلامية المعاصرة، والجزء السادس: الأصولية الإسلامية من مجموعة الدين والثورة فى مصر (ثمانية أجزاء).

أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفى السيد المؤسس الثقافى فى الدولة المصرية الحديثة. وظهر الإسلام العقلانى الحر وعاقه النظام الليبرالى عند طه حسين فى "على هامش السيرة" وعند محمد حسين هيكل فى "منزل الوحى". وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية فى "المعذبون فى الأرض" لطه حسين، "الأرض الطيبة" لحن كامل حسين. واستمر الإسلام الليبرالى فى كتابات العقاد الإسلامية خاصة فى العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم. ويتداخل الإسلام الليبرالى مع الوطنية الإسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلى عبد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة، وتأكيدا للحرية والوطن والحداثة. وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالى الذى يجمع بين المواطنين على حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم. وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذى استمر فيه التفسير الليبرالى للإسلام (علوبة باشا). ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادت قراءة الإسلام قراءة اشتراكية مثل "محمد رسول الحرية" للشرقاوى "والآثار الأندلسية" لعبد الله عنان. فالإسلام تراث الأمة الوطنى وعبقريتها التاريخية. وبالتالى اتفقت كل الأحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ على التفسير الليبرالى أو الاشتراكى للإسلام بصرف النظر عن الحزب، حزب الأمة، وحزب الوفد، وحزب الأحرار الدستوريين أو باقى الأحزاب والتنظيمات الماركسية فى مصر. لم تعرف مصر الفكر القومى فى ذلك العهد كما عرفته الشام والذى ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربى رسول الحرية والوحدة[١].

٤ـ الوئام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية.

كان تيار الإخوان المسلمين جزءاً من تكوين حركة الضباط الأحرار. وقد

---

(١) طارق البشرى: الحركة السياسية فى مصر ١٩٤٥-١٩٥٢، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، وأيضا ميشيل عفلق: ذكرى الرسول العربى، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص١٤١-١٥٠.

ظهر ذلك فى اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا وإخوانه أو من خلال الضباط الأحرار المنتسبين إلى الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهنا. بل إن أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق فى أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضا التحقيق فى أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين، استمالة للجماعة، وتقربا إليهم، وتوددا لهم، وظل الوئام بين الإخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع على السلطة. قام الإخوان بدور السند الشعبى للثورة التى أتت بانقلاب عسكرى دون تنظيم سياسى. وعهد إليهم ليلة الثورة بحراسة المنشآت العامة. فقد كانوا على علم بموعد قيامها. وتمثل الوئام أيضا فى عدم حل جماعة الإخوان فى قرار حل الأحزاب حرصا عليها وأملا فيها. لم تشارك فى فساد الدولة ولا فى ألاعيب القصر. وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل رجال الثورة عند الإنجليز. أوفدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة ايفانز لوضع أسس اتفاقية الجلاء. وطلب منهم الدخول فى الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والإخوان هم أصحاب الحق فى الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب. والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل إجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير. وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوئام بين الإخوان والثورة. فقد حظى كشخصية بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية. كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالإسلام، لا فرق لديه بين الدين والوطن، بين الإسلام والثورة. راه الإخوان نصيرا لهم فى الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله. وبدأ معه التدريب العسكرى من أجل معركة التحرير فى قناة السويس. وكان خطابه السياسى دينى الطابع، جماهيرى الآفاق. يدعو إلى الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الإسلامية. لم يكن طامعا فى الحكم. فلم تصدم به الإخوان، وعينها على السلطة. كان رجل حوار، رأت فيه الإخوان منفذا لتحقيق أغراضهم السياسية. وكانت قمة الوئام تعيين رشاد مهنا وصيا على العرش وكأن الإخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدنى من الحكم، حكم من أعلى السلطة، وتنظيم سياسى شعبى بين الجماهير.

٥- الصدام بين الإخوان المسلمين والثورة المصرية.

وكان من الطبيعى أن يحدث الصدام صراعا على السلطة. فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب. والإخوان يتمسكون بالجزء. الضباط الأحرار يرون أنفسهم بالسلطة فهم الذين اقتنوها. والإخوان يرون كذلك أنهم أولى بها. فهم الذين مهدوا إليها بل وقاموا بها. كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم. وكانوا هم التنظيم الشعبى القادر على تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم فى النضال الوطنى منذ تأسس الجماعة فى الثلاثينات.

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الإخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم، هيئة التحرير، كبديل عن تنظيم الإخوان، وترك السند الشعبى الإخوانى إلى سند مستقل مما أدى إلى بوادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة فى الجامعة أثناء زيارة نواب حضور أمير الجماعة الإسلامية فى إيران فى ١٩٥٤. لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء على طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار إلى جماعة الإخوان المسلمين حفاظا على استقلال الحركة داخل الجيش. كما رفض طلب الضابط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها على الإخوان لمساندة الثورة. ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة. طلبت الثورة دخول الإخوان فى الوزارة ولكن رفض الإخوان إلا بشروط منها: عدد الحقائب الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة، واختيار الإخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة، وإعطاء وزراء الإخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار إلا بموافقتهم، وفرض الحجاب على النساء وغلق المسارح ودور السينما!

فلما أبرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء فى مارس ١٩٥٤ والتى تنص على جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التى كانت تضم حوالى سبعين ألف جندى ولكن تنص أيضا على جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة فى حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها. فكان جلاء مشروطا بقيد. كانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطانى لمصر فى ١٨٨٢. تشبه

معاهدة ١٩٣٦ التى أبرمتها حكومة الوفد، الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام. واعترض الإخوان، ونقدوا المعاهدة، وتكهرب الجو، ونشط الإخوان فى العمل السرى.

ثم انتصر الإخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر فى أزمة مارس ١٩٥٤، بعد استمالة نجيب للإخوان بدعوته إلى الوحدة الإسلامية فى حرم الجامعة. فلما أقصى نجيب واستأثر عبد الناصر بالسلطة وإطلاق النار على مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية فى يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو دبرتها إحدى الشعب المحلية بناء على مبادرتها الخامسة تعبير عن الرغبة العامة التى تسرى فى الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الإخوان. وبدأت أهوال التعذيب فى السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عودة، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب فى ١٩٦٥.

٦ـ الإسلام بين الثورة المضادة.

لقد رفعت معارك الإسلام والثورة المضادة على عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلى الاشتراكية باسم الإسلام من النظم الرجعية العربية فى السعودية واليمن التى بدأت الهجوم على الثورة باسم الإسلام لأن الإسلام هو تراث الأمة وحامى حماها ولأنها تحكم بشرعيته، وتستمد سلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هددتها الثورة، واستقطبت الجماهير، وجندت الضباط الأحرار فى كلا الجيش بل وعند بعض العلماء والأئمة. فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح إلى صدر الخصوم، وإثبات أن الدين ثورة. وازداد الحجاج بعد ثورة اليمن فى ١٩٥٢، ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الإمامة. والتاريخ شاهد على ذلك. فقد تكاتف الضباط الأحرار ورجال الدين أمام نابليون. كما انضم رجال الدين إلى ثورة عرابى. واشتركوا فى ثورة ١٩١٩. فلا ريب أن ينضم الأئمة إلى ثورة الضباط الأحرار فى اليمن وبعد التأميم فى ١٩٥٦، والتمصير فى ١٩٥٧ والبناء الاشتراكى فى ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية فى الهجوم على الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الإسلام الروحى المؤمن مما اضطر عبد الناصر إلى الدفاع عن نفسه بنفس السلاح،

وإثبات أن الاشتراكية من الإسلام، وأنها تتمايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله وبرسالات الأنبياء وليست ملحدة، وأنها لا تقوم على الصراع الطبقى مثل الماركسية بل على السلام الاجتماعى، وأنها لا تستند إلى دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل إلى تحالف قوى الشعب العامل: العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية. المال مال الله وليس مال الحكام. والمال مال الأمة وليس مال الأئمة. ومال المسلمين للمسلمين. الإسلام أول دين اشتراكى فى التاريخ. عرف التأميم بجعله الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار، وهى بلغة العصر الزراعة والصناعة. وفى قول آخر يُزاد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن. وهو ما يتحقق مع نظرية الركاز فى الشريعة وهو أن كل ما فى باطن الأرض من معادن ملك للأمة، وقياسا عليه النفط. فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملكا لجمهور المسلمين. وحياة الرسول شاهد على ذلك. لم يمتلك ولم يورث. ومات ودرعه مرهون عند يهودى وكذلك فعل أبو بكر وعمر. بل لقد حارب أبو بكر مانعى الزكاة فى حروب الردة لأن الزكاة فرض المال، وحق الفقراء فى أحوال الأغنياء. كما حرم الإسلام الربا منعا للاستغلال، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا فى السلف الزراعية. الاشتراكية شريعة العدل، وشريعة العدل شريعة الله. تقسم الربح على العمال وأصحاب الأعمال. وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص. وتبنى مجتمعا بلا أغنياء وفقراء. لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى. وكما أتى الشرع متدرجا كما هو الحال فى تحريم الخمر كذلك تطبيق الاشتراكية على مراحل حتى يتم تحقيقها. والمجتمع العربى الآن فى طريقه نحو الاشتراكية. فالاشتراكية من الإسلام، والإسلام دين اشتراكى، إنما هم الحكام والأئمة، الملوك والأمراء، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا عن نظم الحكم الرجعية الإقطاعية التى تستولى على مال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإفتاء والمشيخات وبيع الفتاوى، وتحليل الحرام وتحليل الحلال بأبخس الأثمان[١].

(١) انظر دراستنا: الدين والتنمية القومية فى مصر، ص٣-١٢٠، وأيضا: أثر العامل الدينى على توزيع الدخل القومى فى مصر، ص٢١١-٢٨٧، فى الدين والثورة فى مصر، الجزء الرابع "الدين والتنمية القومية"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والإسلامية فى الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشنطون للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة فى الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الإسلامي. وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذى وقفت الثورة أمامه وهى فى بدايتها فى ١٩٥٤ حتى أسقطته الثورة العراقية فى ١٩٥٨. برزت هذه المعارك فى ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية فى مصر وسوريا والجزائر والعراق. وجاء الرد بأنه حلف استعمارى بريطانى وضعت عليه العمامة بدلا من القبعة حتى لا تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين! الإسلام مجرد قناع لحلف بغداد. هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافا عليه الإسلام الأمريكانى، إسلام الشعائر والطقوس والموالاة للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير، والهدف من حزب القومية العربية ثم الصلح مع إسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار فى العالم العربى. إن الشاه أداة للاستعمار، ومصلحة للصهيونية، وعميل لأمريكا، وحليف الرجعية، ومتاجر بالدين، ومناهض للوطنية، وقاضى على الحرية[1].

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح إلى الخصوم وهو سلاح الدين سواء فى المعارك الخارجية مثل الثورة، والاشتراكية، والقومية العربية، والوحدة الوطنية، وعدم الانحياز، والصمود بعد هزيمة ١٩٦٧، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة فى معركته مع الإخوان المسلمين. فإذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية فى لبنان فى ١٩٠٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعا عن استقلال لبنان، ودفاعا عن الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والأقباط التى تجلت فى ثورة ١٩١٩ وفى فلسطين فى ١٩٤٨ وفى رد العدوان الثلاثى على مصر فى ١٩٥٦. فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص فى التعليم والعمل والوظائف العامة. وإذا رفعت الرجعية العربية

---

(١) انظر دراستنا: عبد الناصر والحلف الإسلامي، ص١٤١-١٧١، عبد الناصر والشاه، ص١٧٣-١٨٢، عبد الناصر والدين، ص١٨٣-٢١١، فى الدين والثورة فى مصر، الجزء الثالث "الدين والنضال الوطنى"، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الإسلامية التى لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية العربية، ووحدة مصر وسوريا فى مواجهة الغزو الصليبى، وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين فى مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية والكفر أثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز فى آسيا وأفريقيا مسلمون يفدون على الحج كل عام فى مؤتمر سنوى لمناقشة شئونهم العامة وكما يفعل قادة دول العالم الثالث، وان الدوائر الثلاث: الدائرة العربية، والدائرة الأفريقية، والدائرة الإسلامية، دوائر التحرك المصرى، هى صياغة مصرية للعالم الإسلامى الذى يمتد عبر القارتين وكما وضح ذلك مالك بن نبى فى فكرة الأسيوية الأفريقية. وإذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين على أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة. وأعد خطة العبور "بدر". وكان هتاف الجنود والعابرين "الله أكبر" بالرغم من أن المعركة مع إسرائيل سياسة قومية، معركة شعب طرد من أرضه، شعب فلسطين، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية[1].

٧- الثورة إسلام والإسلام ثورة.

إن معارك الإسلام كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج، اقتنصتها الظروف، هجوم الثورة المضادة ودفاع الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين. كانت معارك جدلية تقوم على جدل الدفاع والهجوم. وهى معارك وقتية تنقضى بانقضاء ظروفها وعصرها. فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة فى مصر لم يهب أحد دفاعاً عن الاشتراكية والقومية والثورة الوطنية باسم الإسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها، وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية فى القضاء على الثورة المصرية. كانت المعارك خارجية دعائية كلامية إعلامية بين نظامين، كل منهما يريد البقاء فى السلطة والقضاء على

---

(١) انظر: عبد الناصر وقضية الصلح مع إسرائيل فى "الدين والنضال الوطنى"، ص٨٩-١٤٠. الجزء الثالث من "الدين والثورة فى مصر".

الآخرين، كانت معارك بين أشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات. وأحيانا كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الإخوان بينهما لأن الإسلام دين وسياسة، عقيدة وشريعة، تصور ونظام. فموقف الإخوان أقوى من موقف عبد الناصر. كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين على أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح. بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين على مستوى النظر، واستعمار وغلبة وقهر على مستوى الأهداف. ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين.

إنما تكمن الصلة بين الإسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا فى أن الثورة تحقيق لأهداف الإسلام وأن الإسلام هو فى الحقيقة ثورة. فالمبادئ الستة التى تم إعلانها فى أول الثورة: القضاء على الملكية، القضاء على الإقطاع، القضاء على الاستعمار، القضاء على الرأسمالية، تكوين جيش قوى، إقامة حياة ديموقراطية سليمة وإن لم تذكر الإسلام صراحة إلا أنها تحقق لمقاصده العامة الممثلة فى الضروريات الخمس: الحفاظ على النفس (الحياة)، والدين (الحق)، والعقل، والعرض (الكرامة)، والمال (الثروة الوطنية). الاستعمار مضاد للإسلام لأن الذى يقرر بالملكية العامة لوسائل الإنتاج، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا. والإسلام ضد الإقطاع لأن المجتمع الإسلامى مجتمع لاطبقى لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء. والإسلام ضد النظام الملكى لأن الإمامة فى الإسلام عقد وبيعة واختيار. وأمر المسلمين شورى بينهم، وكما هو الحال فى المبدأ السادس: إقامة حياة ديموقراطية سليمة، ويتم تنفيذ ذلك بالفعل. والإسلام مع تأسيس جيش وطنى قوى من أجل الدفاع عن دار الإسلام وكما هو معروف فى الجهاد.

وأن قرارات الثورة الأولى مثل الإصلاح الزراعى، ووضع حد أعلى لملكية الأراضى وتوزيع الأرض على الفلاحين المعدمين والأجراء الزراعيين، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب إلى مبادئ الإسلام الذى يجعل الأرض لمن يفلحها، وأن من أصلح أرضا بوارا فهى له. وأن قرار الثورة بالتأميم، تأميم قناة

السويس فى ١٩٥٦ لهو قرار إسلامى يرد أرض مصر إلى شعبها وثورة الأمة إلى أصحابها. تلقائية الإسلام وروح الثورة هى روح الإسلام. لذلك أسرع عبد الناصر إلى الأزهر بعد التأميم وأثناء العدوان الثلاثى على مصر فى أكتوبر ١٩٥٦ وألقى خطابه الشهير "سنقاتل.. سنقاتل". فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعمارى. فتحول من قاهر للحركة الإسلامية فى ١٩٥٤ إلى بطل قومى وزعيم تحررى فى العالم الثالث. كما يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة على ثرواتها الوطنية. والتمصير فى ١٩٥٧ أى سيطرة الإرادة الوطنية على الشركات الأجنبية عمل إسلامى أصيل ضد الاستغلال للثروات الوطنية. والوحدة مع سوريا فى ١٩٥٨ عمل إسلامى وحدوى ضد تجزئة الأمة وتبعثرها، اقترابا من الوحدة الشاملة للأمة شيئا فشيئا. فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الإسلامية. وتأسيس مؤتمر باندونج فى ١٩٥٥، وتكوين كتلة عدم الانحياز فى بلجراد منذ ١٩٦٤، وإتباع سياسة الحياد الإيجابى كل ذلك تحقيق لمبادئ إسلام فى الاستقلال الذاتى عن الشرق والغرب، ﴿لا شرقية ولا غربية﴾. هذا هو الإسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح العامة دون ما حاجة إلى تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة، وليس العمة والقفطان وإقامة الشعائر فى أجهزة الإعلام، وأخذ ألقاب إمام المسلمين، وخادم الحرمين.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة كانت طريق الإسلام الأول فى إحداث التغير الاجتماعى فى الجزيرة العربية حيث ظهرت فى الأعماق وحدة الإسلام والثورة وليس طريق التوفيق الخارجى الدعائى بينهما. طبيعة الإسلام هى طبيعة الثورة والتغير الاجتماعى. وإذا كانت الثورة إسلاما صاعدا من القاعدة فإن الإسلام ثورة صاعدة أيضا من أجل إحداث تغير اجتماعى فى الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة. الإسلام ثورة، واقع يتحرك، نظام اجتماعى يتبدل، عبد يعتق، وفقير يأخذ حق من أموال الغنى، وأسود يتساوى مع أبيض، وعربى مع أعجمى، وقَبَلى يتحول إلى مواطن للعالم، وبدوى يتحضر، وأقوام تتحول إلى دولة، والدولة تفتح وترث القوى الكبرى المتهاوية، إمبراطوريتى الفرس والروم. الاشتراكية شريعة

العدل، والعدل شريعة الله يلخص الطريقين معا الصاعد والنازل: الثورة إسلام، والإسلام ثورة.

٨ـ اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية.

هذه الوحدة العضوية بين الإسلام والثورة التى لم تتحقق فى الناصرية الدعائية الإعلامية الحجاجية مع الخصوم هى التى يمكن أن تصبو إليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الإسلامى والناصرية الشعبية. فاليسار الإسلامى يعيد تفسير الإسلام لصالح الطبقات الكادحة، دفاعا عن المظلومين، وأخذ حقوق المستضعفين، وفى نفس الوقت تأكيدا على الاستقلال الوطنى ومقاومة الاستعمار والصهيونية(١). والناصرية الشعبية هى الناصرية كمبادئ زعامة مثل الاستقلال الوطنى والتنمية المستقلة، وتحالف قوى الشعب العامل، والإصلاح الزراعى، والتصنيع، ومجانية التعليم وحقوق العمال، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين فى المجالس النيابية، والملكية العامة لوسائل الإنتاج، والقطاع العام، والتأميم، وسياسة عدم الانحياز، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية..الخ لكن بالاعتماد هذه المرة على حركة الجماهير وبقواها الرئيسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والإخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية، ومؤصلة فى ثقافتها الشعبية، ونابعة من تراثها، وهو الإسلام، والأمثال العامية وسير الأبطال.

إن تجربة جريدة "الشعب" الأخيرة لتوضح إمكانية الوحدة العضوية بين الإسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل إلى أحد الطرفين أكثر من الطرف الأخر مما يسبب الانشقاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفصل ورد الفعل. وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدى سيد قطب الأول قبل الثورة، المفكر الاجتماعى صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"، "معركة الإسلام والرأسمالية"،

---

(١) انظر دراساتنا: ماذا يعنى اليسار الإسلامى؟ فى مجلة "اليسار والإسلامى"، العدد الأول ١٩٨١، المركز العربى للبحث والنشر. وأيضا: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، الجزء السابع من من "الدين والثورة فى مصر".

"السلام العالمى والإسلام". ويقتضى ذلك تجاوز الإسلام الشعائرى. فالإسلام فى النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية فى ذاته. كما يقتضى تجاوز التنازع على الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثة الناصرية. فعبد الناصر هو مبادئه وجماهيره. وعلى هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة، شرعية الدين وشرعية الثورة، شرعية الإسلام، شرعية الناصرية[1].

---

(١) انظر دراستنا: عبد الناصر والدين، فى الجزء الثالث "الدين والتنمية القومية"، ص١٨٣-٢١١، من مجموعة "الدين والثورة فى مصر" (ثمانية أجزاء).

هل الفقر قيمة؟

تحليل مفهوم الفقر فى التراث القديم

دراسة القيم الموروثة إما جزء من علم اجتماع القيم أو علم اجتماع الثقافة. وهى دراسة أيضا فى التراث القديم باعتباره تجربة معاشة، ومخزوناً نسبياً مازال حيا فى قلوب الناس يعطيهم تصوراتهم للعالم، ويمدهم بمعايير السلوك. وهو ما تستطيع الاستبيانات عن طريق السؤال والجواب الوصول إليه باعتباره ثقافة شعبية، لا فرق فى ذلك بين الموروث الدينى أو الموروث الشعبى.

والمنهج المتبع هو منهج مزدوج يجمع بين تحليل المضمون ووصف التجارب الحية كما هو الحال فى المنهج الظاهرياتى (الفينومينولوجى).

تحليل المضمون للنص الأولى، القرآن والحديث والعقيدة والتصوف والفقه نماذج من الموروث التراثى القديم الذى تحول إلى موروث ثقافى فى الثقافة الشعبية. ووصف التجارب الشعورية للباحث والمواطن بين التجربة الحية التى تؤثر فيها هذه القيم الموروثة وتجعلها تعبر عن أوضاعها، تطابقاً بين الموروث الثقافى والواقع الاجتماعى.

وأول مصدر للفقر باعتباره قيمة هو القرآن الكريم. فقد ورد اللفظ ومشتقاته بصيغة اسم الفاعل الجمع "الفقراء" ثم المفرد "الفقير" ثم اسم الفاعل "الفقر"[(١)].

(*) "الفقر فى مصر، الجذور والنتائج واستراتيجيات المواجهة"، أعمال الندوة السنوية السادسة لقسم الاجتماع بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ٨-٩ مايو ١٩٩٩، القاهرة ١٩٩٩، ص٥٧-٦٣.

(١) تكرار اللفظ: الفقراء (٧)، الفقير (٣)، فقيراً (١)، الفقر (١).

فمن حيث الشكل اللغوى يشير الفقر إلى مجموعة من الناس، طبقة اجتماعية هم الفقراء، وليس جوهرا ثابتا. والطبقات الاجتماعية متغيرة متحركة لا تبقى على حال ثابت. وهم معرّفون بألف ولام التعريف وليسوا مجهولين، جمعاً وليس مفرداً، فاعل ومفعول ومجرور أى أنهم فاعلون ومفعولون ومستقبلون لأفعال أخرى.

ووردت الاستعمالات كلها فى أربعة معان. الأول: أن الفقر من الشيطان أى أنه شيء سلبى يحارب كما يحارب الشيطان(١). والفقر يعادل الفحشاء. هو وضع لا يمكن قبوله، وضع غير طبقى، أقرب إلى الكفر مادام الشيطان قد كفر. وهو ليس صفة لله(٢). فالله الغنى والناس فقراء إليه. وإذا كان التصوف هو التشبه بأوصاف الله، إسقاط الأوصاف الدينية والتحلى بالصفات العلية فإن صفة الفقر للبشر صفة سلبية بالله الغنى(٣).

والمعنى الثانى: أن فقر البشر يتحول إلى غنى من الله الغنى إلى الناس الفقراء، ومن الأعلى إلى الأدنى، من الطبقة العليا إلى الطبقة الدنيا، والله يتولى الغنى والفقير على السواء، نظرا لأن الغنى والفقر أوضاع اجتماعية متغيرة خارج جوهر الإنسان الثابت.

والمعنى الثالث: العفة فى الولاية، عندما يكون ولياً على قاصر فعليه تحديد أجر متواضع لنفسه، فالفقر ليس دافعاً على الكسب السريع والإثراء الفاحش، انتقالاً من الفعل إلى رد الفعل(٤).

والمعنى الرابع: وهو الأكثر شيوعاً هو استحقاق الصدقة للفقراء مع المساكين والعاملين عليها دون إعلان أو جرح لمشاعر الفقراء أو طلب الشكر من

---

(١) ﴿الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء﴾ (٢ : ٢٦٨).

(٢) ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾ (٣ : ١٨١). ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد﴾ (٣٥ : ١٥). ﴿ومن يبخل فإنما يبخل على نفسه والله الغنى وأنتم الفقراء﴾ (٤٧ : ٣٨).

(٣) ﴿فقال ربى إنى لما أنزلت إلىّ من خير فقير﴾ (٢٤ : ٢٨). ﴿إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما﴾ (٤ : ١٣٥). ﴿إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم﴾ (٣٢ : ٢٤).

(٤) ﴿ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف﴾ (٤ : ٦).

الناس[1]. فالفقر إذن علة لسيولة الأموال ممن يملكون إلى الذين لا يملكون، من الأغنياء إلى الفقراء، أكثر من الهبة والعطاء من أعلى السيولة الأفقية، أكثر تركيزاً فى القرآن من السيولة الرأسية. وقد وضحت السنة هذه المعانى وركزت على المعنيين الرئيسيين فقد ذكر اللفظ فى السنة أكثر مما ذكر فى القرآن عشرة أضعاف.

المعنى الأول: هو التعوذ من الفقر. وهو معادل للكفر، يضع الإنسان فى قلة وذلة. ويجعله يشعر بالظلم. وهو المعنى الذى قصده عمر بقوله الشهير "والله لو كان الفقر رجلاً لقتلته"[2].

والمعنى الثانى تجاوز الفقر بالصدفة. فالفقر وضع مؤقت، والمساواة بين الناس وضع دائم. وهى مسئولية الحاكم قبل أن تكون مسئولية المحكومين. يعطى الأنبياء الفقراء كما يعطى الأغنياء الفقر فى حد ذاته ليس عيباً، إنما العيب الفقر مع التكاثر أى النزول تحت خط الفقر.

وهناك معنى ثالث وهو أن عامة أهل الجنة من الفقراء، يدخلون الجنة قبل الأنبياء والفقر صفة للأنبياء[3]. وهو المعنى السلبى الذى استمر فى الثقافة الشعبية وتواتر عند الصوفية وعلماء العقيدة[4].

فعند الصوفية، الفقر من المقامات، يناله الإنسان بمجهوده، غاية يتم الوصول إليها بالرياضيات والمجاهدات. وتكثر الأحاديث الموضوعية لتشريع الفقر كسلوك

---

(١) ﴿وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء خير لكم﴾ (٢ : ٢٧١). ﴿للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله﴾ (٢ : ٢٧٣). ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها﴾ (٩ : ٦٠). ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ (٥٩ : ٨).

(٢) أحاديث الفقر السلبية: "أعوذ بك فتنة الفقر، وأعوذ بك من الكفر والفقر"، "تعوذوا بالله من الفقر والقلة والذلة".

(٣) أحاديث الفقر الإيجابية: "من ولاه الله عز وجل شيئا من أمر المسلمين فاحتجب .. احتجب الله عنه". "ما أخشى عليكم الفقر ولكنى أخشى عليكم التكاثر". المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى ص١٨٦.

(٤) أحاديث الرضى بالفقر مثل "يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأنبياء"، "وقالت الجنة أى رب يدخلنى الفقراء والضعفاء والمساكين".

للناس[1]. فقد ارتبط الفقر بمقامات الرضى والصبر، الرضا بالفقر، والصبر عليه، وهو سر من أسرار الله يضعه في خلقه الأبرار. وهو الطريق إلى معرفة الله، والفقير يحترز من الغنى ولا يجالسه وبالتالى يظل الفقراء فقراء والأغنياء أغنياء. فكيف تمتزج فضلية الفقر برذيلة الغنى؟

والفقر خير شفاعة للإنسان يوم القيامة. يغفر الذنوب، ويدخل الجنان، وعلامة سخط الله على الإنسان خوفه من الفقر واعتراضه عليه. الفقراء دواء لكل الأمراض، وشفاء كل العلل. وأحسن فضيلة للإنسان دوام الفقر واستمراره.

الفقير فى نعيم الله لأنه لا يحتاج إلى شىء، ولا يعترض على شىء. حقيقة الفقر الاستغناء به عن الأسباب، لماذا وكيف. هى قيمة يحققها الرب فى العبد. اشترى بها المؤمن الآخرة بالدنيا، والخوف منه رذيلة، والإيمان به والاستمرار معه فضيلة، والله يغنى الفقير من لدنه. ومن كان فقيرا من الناس فإنه غنى مع الله. وأفضل المقامات عند بشر بن الحارث "اعتقاد الصبر على الفقر إلى القبر". وهذا هو المعنى الشعبى الذى استقر فى كثير من الأمثال العامية. فالفقر وقاية من السوء "الفقر حشمة والعز بهدلة"[2].

ومع ذلك هناك أمثال عامية أخرى تنقد الفقر وأوضاع الفقراء وتدعوهم إلى الثورة والغضب والمطالبة بالتغيير الاجتماعى.

"الفقير ريحته وحشه". وهو منبوذ مكروه من الناس.

"الفقير لا يتهادى ويَدادى، ولا تقوم له فى الشرع شهادة".

"الفقير خزام العتريس" والخزام ما يوضع فى أنف البعير ليذلل به. وتعطى بعض الأمثال الأمل فى التحول من الفقر إلى الغنى مثل "الفقير صيغة الغنى". وتدعوا إلى الصدقة على الفقراء الأقربين "فقير فى الساحة أفضل من فقير

---

(١) مثل "يدخل الفقراء الجنة قبل الأنبياء بخمسمائة عام ونصف يوم"، "لكل شىء مفتاح، ومفتاح الجنة حب المسكين والفقراء لصبرهم، جلساء الله تعالى يوم القيامة".

(٢) الرسالة القشرية، الأزهر (د.ت) ص١٢٢-١٢٦.

السواحة"، وترفض الافتخار بالفقر "فقرا ويحشوا زى الأمرا"، والاكتفاء بالحد الأدنى، وهو عد الاستدانة "فقر بلا دين هو الغنى الكامل"[1].

وقد تساءل علماء أصول الدين فى مباحث العدل: أيهما أفضل الفقر أم الغنى؟ وكانت إجابة البعض أن السؤال لا يتعلق بالأوضاع الاجتماعية أو بالسؤال النظرى فى حد ذاته بل فى الفقير والغنى أى فى البشر. وجعلوا الغنى أفضل من الفقير إذا كان عمله أفضل. وجعل البعض الفقير أفضل من الغنى فالفقير الصابر خير من الغنى الشاكر وهم أسبقهم إلى الجنة، وأن الأنبياء وهم القدوة، كانوا فقراء.

والسؤال الآن: كيف يمكن إقامة مشاريع للفقر لرفع مستوى الدخل القومى، وصياغة سياسة للأجور، ولإعادة توزيع الدخل القومى، وتجاوز خط الفقر فى المجتمعات النامية، والفقر مازال قيمة فى ثقافتها الموروثة، ونظم قيمها؟

ألا يحتاج ذلك إلى مشاريع موازية لإعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث يمكن تحويل الفقر من قيمة إيجابية إلى قيمة سلبية، ومن الرضا به إلى الثورية عليه؟ هل يمكن إقامة مشروع من أجل إعادة بناء الثقافة الشعبية بحيث تكون سنداً لمشاريع التنمية فى المجتمعات التراثية التى مازال تراثها حياً فى قلوب الناس؟

فإذا ما أمكن ذلك، حينئذ تعظم المشاركة الشعبية فى كل مشاريع إعادة توزيع الدخل القومى دون الاكتفاء بسياسات الدولة وقوانينها الاشتراكية التى سرعان ما تنهار إذا ما تحولت النخبة الثورية إلى نخبة أخرى مضادة، والشعب قابل لكلا النخبتين لأنه ثقافته الشعبية هى الدائمة.

---

(١) أحمد تيمور: الأمثال العامية، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٥٦، ص٣٧٩-٣٨٠.

نظريـــة الثــورة العربيـــة

إعـــادة قـــراءة

(عصمت سيف الدولـــة)

أولا: تكامل الأجيال.

لقد جرت عادة المفكرين العرب المعاصرين أن يستأصل كل منهم الآخر، إما استبعاداً وإقصاءً أو تنكراً وصمتاً وقتلاً بالسلب من جهة أولى، وإما تجريحاً وهدماً من جهة ثانية، وكأن الفكر العربى لا يتسع لمائة زهرة تتفتح[1]. وقد ينشأ حوار بين مفكرين للنظر لموضوع واحد من منظورين مختلفين[2]. ونادراً ما يقرأ مفكر لمفكر آخر من السابقين أو من المعاصرين لأن نموذج التكامل بين الأجيال مازال غير مألوف فى حوار الأجيال بدلا من الاستبعاد والإقصاء المتبادل. إنه نموذج حوار الأجيال والتكامل من أجل إحكام مشروع واحد متعدد المداخل ويحمل الهموم نفسها، ويهدف إلى تحقيق الغايات نفسها، وإن تعددت الوسائل والمنطلقات[3].

(*) "من حملة مشاعل التقدم العربى، عصمت سيف الدولة "، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية والمركز العربى لبحوث التنمية والمستقبل، بيروت، مايو ٢٠٠١، ص٢٦٣-٢٨٢. وهو أدخل فى الجزء الثانى من حصار الزمن، "مفكرون".

(١) من النوع الأول عدم ذكر رواد الفكر العربى فى النهضة الثانية بعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧ بعضهم البعض إلا فى النذر اليسير. والنوع الثانى كثير مثل دراسات جورج طرابيشى، وطه عبد الرحمن، والطيب تيزينى، وعلى حرب عن الجابرى وحنفى.

(٢) حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى، حوار المشرق والمغرب تليه سلسلة الردود والمناقشات، تقديم فيصل جلول، دار توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠.

(٣) وهو النموذج الذى تم تبنيه فى: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

نظرية الثورة العربية استئناف لهذا النموذج، حوار الأجيال وتكاملها من أجل الإثراء المتبادل وتعدد الرؤى من دون أن يستبعد أحدها الأخر. تحية من جيل لاحق إلى جيل سابق من أجل تراكم تاريخي وتواصل حضارى يكون شرط الإبداع والاستقلال الفكرى، أو من مفكر لمفكر ينتسبان إلى الجيل نفسه، فالحياة تقرب بين البشر وليس فقط الممات[1].

وإعادة القراءة لا تعنى الخطأ والصواب. ففى الأيديولوجيات السياسية لا يوجد خطأ أو صواب، بل توجد أبنية ذهنية اجتماعية ومواقف إنسانية وربما فردية للمفكرين وأصحاب النظريات السياسية. الأيديولوجيات جزء من العلوم السياسية وهى علوم إنسانية خارج منطق الصواب والخطأ الذى قد يصح فى منطق العلوم الطبيعية والرياضية، العلوم التطبيقية والعلوم المضبوطة.

إعادة القراءة هو مزيد من الإحكام النظرى والصياغة المنطقية وتدقيق العبارة وتفادى التكرار، والتحول من القول الخطابى والقول الجدلى إلى المنطق البرهانى، وإعادة صياغة الهموم، هموم الفكر والوطن فى قضايا أدق، وترابط منطقى أكثر، وتركيز على الفكر، وتحويل جمهوره من العامة إلى الخاصة، ومن الحشد السياسى إلى الفلسفة السياسية. وربما تستطيع قراءة أخرى تحويل الفلسفة السياسية إلى علم سياسى.

وتهدف إعادة القراءة أيضا إلى حدود الأيديولوجيا السياسية حتى يمكن أن تدخل فى حوار مع الأيديولوجيات السياسية المتعاصرة معها خارج منطق السجال والرفض والإبعاد كما تفعل نظرية الثورة العربية مع الماركسية باسم القومية. كان ذلك روح الستينيات. وبعد هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧ بدأت سلسلة من الحوارات النظرية (الحوار القومي- الماركسي، والقومي- الإسلامي...) من أجل

---

(١) كنت قد وعدت المرحوم عصمت سيف الدولة بأن أكتب دراسة عنه فى مقابل دراسته عنى، انظر: عصمت سيف الدولة، "الحاكمية لله، حوار مع حسن حنفى"، فى: جدل الأنا والأخر: قراءات نقدية فى فكر حسن حنفى فى عيد ميلاده الستين، إعداد وتقديم أحمد عبد الحليم عطية، سلسلة رواد الفكر العربى المعاصر ١، مكتبة مدبولى الصغير، القاهرة ١٩٩٧، ص٢٧٣-٢٩٦.

تحديد الأطر النظرية وصياغة عمل وطنى موحد. ومازال الحوار القومى- الليبرالى لم ينشأ بعد. والمبادرة من الفكر القومى لأنه هو الذى انتكس بعد النكسة. ومازالت المبادرة غائبة من الفكر الإسلامى فى حوار إسلامى- ماركسى، وإسلامى- ليبرالى.

ومن المعروف أن الفكر القومى نشأ فى الشام المتاخم لدولة الخلافة وكرد فعل عليها من أهالى الشام الذين لم يجدوا فى هوية الدولة العثمانية هويتهم ولا فى اضطهادها للحركات (الانفصالية) المدعمة من القوى الاستعمارية الغربية مثل حركات الأرمن والبلقان وحركة القوميين العرب.

والغريب أن مفكراً مصرياً ينتسب إلى الفكر القومى بينما أن مصر تنتسب تقليدياً مع السودان والمغرب العربى إلى الحركة الإصلاحية التى أسسها الأفغانى ومحمد عبده. فالحرية الوطنية الاستقلالية خرجت من عباءة الإصلاح الدينى. الأفغانى واضع شعار "مصر للمصريين"، ومحمد عبده هو الذى كتب برنامج الحزب الوطنى، وسعد زغلول مفجر ثورة ١٩١٩ يُعتبر من تلاميذ محمد عبده. كما أن عبد الناصر فى الميثاق فى فصل "جذور النضال الوطنى" يشيد بزعماء الإصلاح رواد الحركة الوطنية. وقد كان أحمد عرابى تلميذاً للأفغانى ومنفذاً لتعاليمه حول "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل". وعبد الله النديم تمتد جذور وطنيته فى تعاليم الأفغانى. كذلك الحال فى الثورة المهدية فى السودان، وفى الحركات الوطنية الاستقلالية فى المغرب العربى: علال الفاسى، وعبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمى، وعمر المختار وغيرهم من الإصلاحيين الوطنيين.

لذلك قد يشعر البعض أن نظرية الثورة العربية لم تخرج من القلب، بل تعبر عما طرأ على مصر فى الستينيات من انتساب القومية العربية بفضل زعامة عبد الناصر. كانت مصر عبر التاريخ مترامية الأطراف مفتوحة الحدود جنوباً نحو السودان، وغرباً نحو الصحراء الغربية، وشمالاً نحو الشام وتركيا واليونان، وشرقاً نحو شبه الجزيرة العربية. كان دورها منذ أحمس حتى محمد على هو الإحساس

بمركزيتها فى محيطها دون أن يسمى ذلك القومية العربية. فلما ظهرت القومية العربية فى الشام أصبح عبد الناصر بطلاً للتحرر القومى بعد تأميم القناة فى ١٩٥٦، والوحدة المصرية - السورية فى ١٩٥٨-١٩٦١، وانتشار حركات الضباط الأحرار، واندلاع الثورات العربية باسمه فى العراق واليمن وليبيا. تجاوب بعض المفكرين الماركسيين أو الإسلاميين أو الوطنيين التلقائيين مع الحركة القومية العربية من دون أن يكون لها جذورها النظرية فى الوجدان المصرى كما هو الحال فى الشام. لذلك ظهر منظرو القومية مثل ساطع الحصرى، وميشيل عفلق، وصلاح البيطار، وأكرم الحورانى، وسامى الدروبى وغيرهم فى الشام. وانتشرت الحركة إلى أرجاء الوطن العربى من الشام كما انتشرت حركة الإخوان فى الوطن العربى من مصر.

لذلك تدافع نظرية الثورة العربية عن عبد الناصر باعتباره زعيما قوميا عربيا ضد التهمة الشائعة لديه عند بعض المصريين داخل مصر (وليس عند العرب خارج مصر) بالدكتاتورية[1]. وهى التهمة التى روجت لها الجمهوريتان الثانية والثالثة. وكانت أحد أسباب بقائهما وشرعية وجودهما بعد الانقلاب على الجمهورية الأولى.

ثانيا: قلق النسق المنطقى.

تتكون نظرية الثورة العربية من سبعة كتب، فالعدد سبعة من الأعداد الأثيرة فى الشرق القديم ثقافة وديانات وأمثالا عربية[2]. يتكرر الكتابان الأولان فى العنوان الأسس بالرغم من أن الأول جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً، والثانى البعد الرابع، الطليعة العربية، ويتكرر الكتابان السادس والسابع فى العنوان الطريق بالرغم من أن السادس إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، والسابع إلى الديموقراطية... إلى

---

(١) عصمت سيف الدولة: هل كان عبد الناصر ديكتاتوراً؟، دار المسيرة، ط٢، بيروت ١٩٨٣.

(٢) عصمت سيف الدولة: نظرية الثورة العربية، ٧ أجزاء، دار المسيرة، ط٢، بيروت ١٩٨٣، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟ جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

وحدة القوى التقدمية. فإذا تم استبعاد تكرار الأجزاء يكون النسق خماسياً، وهو أيضا عدد رمزى فى الفكر الدينى القديم مثل كتب موسى الخمسة: الأسس، والمنطلقات، والغايات، والأسلوب، والطريق.

كذلك يقع التكرار فى العناوين الفرعية: الوحدة، والاشتراكية، والديموقراطية، كل منها مرتين: فى الكتاب الرابع دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، والكتاب السادس إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، والكتاب السابع إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

وبالإضافة إلى التكرار اللفظى هناك التكرار المعنوى. فإذا كانت الأسس (الكتابان الأول والثانى) هى الدعائم النظرية الأولى، الأسس الميتافيزيقية، التصورات الفلسفية، فإن نظرية الثورة العربية تكون ثلاثية الحركة: المنطلقات والغاية والطريق، المقدمات والنتائج والوسائل، البدايات والنهايات والوسط. وهى قسمة منطقية عليها الأيديولوجيات والحركات السياسية. ثم تزدوج الحركة الوسطى فى مفهومين: الأسلوب والطريق. الأسلوب هو الثورة.. وأداة الثورة "بقيادة الطليعة العربية"، مع أن الطليعة العربية فى الأسس (الكتاب الثانى) مجرد حركة إلى الغايات: الوحدة والاشتراكية والديموقراطية. أما "وحدة القوى التقدمية" فهى أيضا حركة إلى الغايات مع أنها أقرب إلى الوسط مثل الأسلوب. فوحدة القوى التقدمية أداة وليست غاية، وسيلة وليست هدفا. فإذا كانت الغايات واضحة: دولة الوحدة والاشتراكية والديموقراطية، وكان الأسلوب واضحاً: الثورة وأداة الثورة، والمنطلقات أقل وضوحاً "ما هو مجتمعنا... من نحن؟" فإن الطريق غامض: إلى الديموقراطية... إلى الوحدة القوى التقدمية، إذ تبدو عند المؤلف أقرب إلى الغايات منها إلى الوسائل والأدوات[١].

وفى الكتاب الثانى الأسس فى تحليل "البعد الرابع" لا تظهر ماهيته لأن الأبعاد الثلاثة الأولى غير واضحة. هل هى: الفرد والأسرة والمجتمع أم القومية

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٦٥-١٢٥.

والأمة والدولة؟ ويتضمن اثنى عشر موضوعا أيضا على نحو متفرق، بالرغم من وجود عناصر الربط بينها مثل: الأمة، والاستعمار والتجزئة، والظروف العالمية وما يقدمه العالم من إمكانيات، والاشتراكية والوحدة، والتقدميون والتقدميون العرب[1].

ولا يظهر بناء منطقى فى من الطليعة العربية..؟ إذ يضم خمسة عشر موضوعاً على نحو متناثر بالرغم من إمكانية الضم بينها نظراً لتشابهها مثل صفاتها: الضرورة والتنظيم والعقائدية، والوعى والمدرسة ونقطة الانطلاق، وشعاراتها: الحرية والاشتراكية والوحدة وهى شعارات حزب البعث العربى الاشتراكى والناصرية، وأخلاقها وأدواتها أو آلياتها أو طرقها مثل القومية والديموقراطية والثورة[2]. والطليعة العربية ليست من الأسس، بل من الأدوات والآليات أو بتعبير نظرية الثورة العربية الأسلوب والطريق.

والكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة) لا يتعرض للثورة إلا أقل القليل، فقرة[3] واحدة من خمس عشرة فقرة. ست فقرات منها فى الحزب، مشكلة الأحزاب، الحزب القومى، لماذا الحزب القومى، الجبهة أم الحزب؟ الحزب أم الدولة؟ حزب واحد أم أحزاب متعددة؟[4]. ثم تتداخل فقرات أخرى مثل: ولكن ما هى التقدمية؟ وحدة القوى العربية التقدمية.

---

(١) هذه الموضوعات الاثنا عشر هى: ١-التمييز بين الأمم.. وأمتنا، ٢- كيف تكونت الأمة العربية.. وكيف جزأها الاستعمار، ٣- الاستعمار والتجزئة.. بين التضامن والوحدة، ٤- التخلف.. والتجزئة.. والنهب الاستعمارى، ٥- أزمة الحرية فى الوطن العربى- الديموقراطية العربية، ٦- الظروف العالمية.. وظروفنا الخاصة، ٧- ما يقدمه العالم لنا من إمكانيات، ٨- غاياتنا.. الحرية والوحدة والاشتراكية..، ٩- علاقة الاشتراكية بالوحدة..، الاشتراكيون العرب، ١٠- الثورة...، ١١- من التقدميون..؟، ١٢-التقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً.

(٢) هذه الموضوعات الخمسة عشر هى: ١- ضرورة، ٢- وتنظيم، ٣- عقائدى، ٤-قومى، ٥- ديموقراطى، ٦- فى سبيل الوحدة، ٧- والحرية، ٨- والاشتراكية، ٩- أشمل وعياً، ١٠- نقطة الانطلاق، ١١- ثم الثورة. ١٢- فمن الطليعى؟ ١٣- أخلاق الطليعة، ١٤- أخلاق الطليعى العربى، ١٥- ومدرسة، انظر: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٢٩-١٥١.

(٣) لماذا الثورة العربية؟، فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداء الثورة، ص٩٦-١١٢.

(٤) المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٢٠-٣١، ٣٩-٥٢، ٥٩-٨٦.

وفى الكتاب السابع (الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية) يبدو القلق بين الغاية والوسيلة. فالديموقراطية غاية، التحول من الحرية الفردية إلى الديموقراطية فى الحكم. أما وحدة القوى التقدمية فهى طريق وليست غاية، طريق لتحقيق الوحدة[1].

وتتفاوت الكتب السبعة من حيث الكم. أكبرها الأول عن أسس جدل الإنسان، الحرية أولا.. وأخيرا. وأصغرها الخامس الأسلوب، والثورة وأداة الثورة. ومن الطبيعى أن يكون الأول الأسس أكبر، ولكن من الغريب أن يكون الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة) أصغرها[2].

ثالثا: الاضطراب المنهجى.

ويبدو الاضطراب المنهجى فى الكتاب الثالث (المنطلقات، ما هو مجتمعنا.. من نحن؟). فالعنوان الفرعى يعرض لقضية الهوية فى حين أن الموضوع الذى تتضمنه المنطلقات هو المسألة المنهجية والنظرية. يضم جزأين: المنهج والنظرية. ويعرض ثلاثة مناهج: المنهج الليبرالى بالمفرد، ومناهج التطور بالجمع، الإسلامى بالمفرد من جديد، ثم جدل الإنسان ولا يسمى منهجاً. ومع ذلك يعرف الجدل بأنه منهج. والليبرالية ليست منهجاً، بل نظرية سياسية واقتصادية واجتماعية تقوم على العقلانية والحرية وترشيد المجتمع وتنظير الطبيعة.

والعرض النظرى لمشكلة المنهج غير مستقر باستثناء التفرقة بين النظرية والمنهج، وتعدد المناهج. أما مشكلة الإنسان فهى مقحمة على مشكلة المنهج، فالإنسان ليس منهجاً بل هو الذات العارضة أو موضوع المعرفة. وكل المناهج إنسانية بما فى ذلك مناهج العلوم الرياضية والطبيعية[3].

---

(١) المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٣٢-٣٨، ٥٣-٥٨.

(٢) الأول: عدد الصفحات ٣٥٦، الرابع: عدد الصفحات ٣٠٤، السادس: عدد الصفحات ٢٩٦، الثالث: عدد الصفحات ٢٣٩، السابع: عدد الصفحات ٢٣١، الثانى: عدد الصفحات ١٥١، الخامس: عدد الصفحات ١٢٢.

(٣) "مشكلة المنهج"، ص٧-٢٣، و"المنهج الليبرالى"، ص٢٤-٣٩، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟.

أما النظرية وهى القسم الثانى من المنطلقات فإنها "القومية" وعلى هذا النحو تغيب العلاقة بين القسمين: النهج والنظرية. فالقومية أقرب إلى الموضوع منها إلى النظرية، أقرب إلى مجالات التطبيق. تتضمن أربع عشرة فقرة كلها عن القومية كوجود ووحدة ومصير ودولة وإنسانية وإسلام وأممية وطبقة وإقليمية وفردية[١].

وتحت مناهج التطور توضع مناهج التطور مرة ثانية، والنهج التاريخى، وتطور المنهج الجدلى، والجدلية وفشل الميتافيزيقا، وهو خليط من المناهج والنظريات. فالمنهج التطورى أقرب إلى التطور منه إلى المنهج. والمنهج التاريخى يقوم بالضرورة على التطور إذا ما قام على النزعة التاريخية. وتطور المنهج الجدلى يضع التطور مع الجدل. وقد يوضع التاريخ أيضا كما هو الحال فى المنهج الجدلى التاريخى. وفشل الميتافيزيقا عادة ما يكون نتيجة للمنهج الوضعى أو المادى الجدلى أو التاريخى أو التطورى. فما قيل عن المناهج ليس ما يعرفه أهل الاختصاص من مناهج استنباطية استقرائية ولغوية، تحليلية، وضعية، وصفية، ونفسية واجتماعية وبنيوية... الخ[٢].

ولا يتعرض المنهج الإسلامى لقضية الألوهية أو التوحيد وهى أساس المنهج فى تيار أسلمة المعرفة، ولكن يعرض قضية الحتمية والحرية، القضية المستنبطة من الهيجلية والماركسية. ويدخل فى نقاش معروف عند أهل الاختصاص بين الجبرية والحرية اعتمادا على منهج النص، إذ تتوالى عشرات الآيات القرآنية فى الموضوع على عادة الفقهاء بعامة والحنابلة بخاصة. ويتعرض للدين والعلم كما يتعرض له الدعاة المعاصرون حلاً لعقدة النقص بين المسلمين والعرب فى موضوع العلم.

---

(١) الوجود القومى، وحدة الوجود القومى، وحدة المصير القومى، وحدة الدولة القومية، القومية، القومية والإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمة والطبقة، القومية والإقليمية، المؤسسات الإقليمية، الأمة والأقليات، القومية والفردية، ومصير الأمة، فى: "فى النظرية: المنطلقات"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٧-٢٣٩.

(٢) "مناهج التطور"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٣٩-٦٦.

والنتيجة أن المنهج الإسلامى يقوم على ثلاث قواعد: الأولى حتمية قوانين الطبيعة وسنن الكون. والثانية حرية الإنسان فى تغيير الواقع. والثالثة مسئولية الإنسان عن هذا التغيير. والقاعدتان الأوليان، حتمية الطبيعة وحرية الإنسان، أهم ما ينتج من الفكر الغربى عند ديكارت واسبينوزا وهيجل. ومن ثم يقترب المنهج الإسلامى من المنهج الليبرالى ويتجاوزه.

ولا يوجد شىء من المنهج الإسلامى إلا عند أصحاب أسلمة المعرفة. هناك مناهج إسلامية متعددة فى كل علم. فى علم أصول الدين، المنهج العقلى والمنهج النقلى، وفى علوم التفسير بالمعقول والتفسير بالمنقول، وفى الفقه منهج النظر ومنهج الأثر، بين النص والمصلحة، بين الحنبلية والمالكية. وقد ينشأ صراع بين منهجين فى علمين مختلفين مثل الصراع بين التنزيل والتأويل، بين الفقهاء والصوفية، بين النظر والذوق، بين الحكماء والصوفية[(١)].

ويتم تحميل المنهج الإسلامى كل نقائص المسلمين وانهيارهم فى التاريخ. والنتيجة العملية لهذا المنهج فشل المسلمين، والحديث عنهم بضمير الغائب الجمع وفى صيغة تساؤلية "لماذا فشلوا؟" واستبعد صيغة "لماذا فشلنا؟" وهو حكم مطلق يتجاوز البحث العلمى الدقيق. ولا يستطيع أحد أن يعى تاريخ المسلمين على مدى أربعة عشر قرناً وأن يكون عالماً بكل إنتاجهم الفكرى حتى يطلق مثل هذا الحكم الذى يناقض حكما آخر وهو نجاح المسلمين بتأسيس حضارة إسلامية مترامية الأطراف ومتعددة الجوانب وبكل لغات الشعوب والأقوام التى دخلت الإسلام. والحروب الصليبية دليل على نجاح المسلمين فى التاريخ. وقبله عصر الفتوحات التى امتدت من الأندلس غرباً إلى الصين شرقاً، ومن تركيا شمالاً إلى أفريقيا جنوباً. كما نجح المسلمون فى حركات التحرر من الاستعمار وبناء الدول الحديثة وتنمية مواردهم الطبيعية واستثمار ثرواتهم. مثل هذه الأحكام لا يطلقها عالم فى أتون الحركات الإسلامية المعاصرة التى تريد استئناف حركة التحرر الوطنى التى قادها الضباط الأحرار.

---

(١) "المنهج الإسلامى"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٦٧-٨٣.

ويبدو أن "جدل الإنسان" يعنى المنهج الإنسانى فى الفكر القومى وهو ليس منهجاً، بل نزعة إنسانية. فهو المنهج القادر على حل أزمة الفكر القومى[1]. ويقوم كالمنهج الإسلامى على ثلاث قواعد: الأصل، والإضافة، والقانون. وهى أشبه بأركان القياس الشرعى: الأصل والفرع والعلة التى تربط بين الأصل والفرع حتى يصدر الحكم. وصيغته تعنى قوانينه التفصيلية العشرة التى تجعله أقرب إلى النظرية أو التصور العام للكون مثل: الكل الشامل لطبيعة الإنسان، والأثر والمتأثر، والحركة الدائمة، والتغير الدائم، والقانون النوعى، وقانون تطور الإنسان، وتناقض الماضى والمستقبل فى الإنسان، وحل التناقض بالعمل، وضم الماضى إلى المستقبل، وإضافة الجديد[2].

رابعا: تأرجح المصطلحات والأسلوب.

على الرغم من أن لفظ "الثورة" يقع فى عنوان المشروع النظرى "نظرية الثورة العربية"، وعلى الرغم من استمراره فى الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأدوات الثورة) إلا أنه يختفى أحيانا لصالح مفهوم أخف هو التقدم مثل "وحدة القوى التقدمية" فى الكتاب السابع الطريق أو لصالح مفهوم العربية مثل "الطليعة العربية" (وليس الطليعة الثورية)، فى الكتاب الثانى الأسس. فلفظ الثورة أقل الألفاظ تردداً. ذكرت فى صفات الطليعة العربية. ويحدث الشىء نفسه فى الكتاب الخامس الأسلوب. وموضوعه الثورة وأداة الثورة. بل إن لفظ "الثورة" نادراً ما يظهر فى نظرية الثورة العربية. وفى الكتاب الخامس الأسلوب الذى موضوعه الثورة وأداة الثورة كعنوان فرعى لا يظهر لفظ ثورة وموضوعها إلا فى واحدة من خمس عشرة فقرة. ويظهر موضوع الثورة أكثر فى الكتاب السادس الطريق إلى الوحدة، إلى الاشتراكية. التقدم يجب الثورة، والصراع بين التقدميين والرجعيين هو محرك

(١) "جدل الإنسان"، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٨٤-١٢٦.
(٢) خامساً: صيغة المنهج الجدلى، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٥-١٢٦.

التاريخ أكثر من الثورة والثورة المضادة[1]. إذ يظهر موضوع التقدم، ووحدة القوى العربية التقدمية أكثر مما يظهر موضوع الثورة. وفى الكتاب السابع الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية تظهر هذه الوحدة وكأنها غاية وليست وسيلة من أجل النصر وباتباع الأسلوب العلمى ودرس الهزيمة. والطريق إليها وحدة القوى العربية التقدمية وكأن الغاية والوسيلة شىء واحد[2].

وإذا كانت ثمة صياغة لمفاهيم وتصورات أحادية مفردة مثل: الأسلوب، الطريق، الحرية، الاشتراكية، الديموقراطية، الثورة، أو بصيغة الجمع: الأسس، المنطلقات، الغايات، فإن بعض المفاهيم الأخرى ثنائية الطابع بالإضافة مثل "جدل الإنسان" أو بالوصف "الطليعة العربية". والبعض منها بالإضافة والوصف مثل "وحدة القوى التقدمية". وكلها فى صيغ إخبارية. ثم يظهر عنوان فرعى واحد للكتاب الثالث "المنطلقات" فى صيغة استفهام: ما هو مجتمعنا.. من نحن؟ ما يجعل نظرية الثورة العربية أقرب إلى التساؤل حول الهوية فى هم مشترك وخطابة سياسية موجهة إلى الجماهير.

ويغلب على الصياغة والأسلوب طابع التقطع وربط الألفاظ المفردة أو المزدوجة بنقطتين، وعلى القارئ استنباط عناصر الربط وكأن الفنان يضرب بريشته

(١) لماذا الثورة العربية؟، فى: المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٩٦-١١٢، ثم الثورة، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٣٩، ما الثورة؟، ص٥٦-٥٨، الثورة العربية: العقيدة والثورة، الثوريون العرب، وأداة الثورة العربية، ص٧٧-١١٥، ووحدة الثورة العربية، ص٢٨٢-٢٩٣، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية، ص١٥٧-٢٣١.

(٢) الصراع بين التقدميين والرجعيين فى جدل الإنسان، ص٣٠٥-٣١٥، والتقدميون... الرجعيون.. الحرية أخيراً، ص٣٥٤-٣٥٦، فى: المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، من التقدميون؟، ص١١٩-١٢٠، والتقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص١٢٠-١٢٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ولكن ما هى التقدمية؟، ص٣٢-٣٨، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص٥٣-٥٨، فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة...وأداة الثورة.

اللوحة ويسقط نقاط ألوان ولا يعنى بربطها بالخطوط، وهو أسلوب الفنان التشكيلى. ولا يخلو كتاب من هذا الأسلوب المتقطع عشرات المرات، ما يدل على نقص فى الاستدلال المنطقى والربط بين التصورات والمفاهيم(١). ويبدو الأسلوب المتقطع فى كثير من الصياغات، منها وجود حرف عطف ومعطوف من دون معطوف عليه مثل "والوحدة"، "وتنظيم"، "والحرية"، "ومدرسة"، "والاشتراكية". وقد تتعدد حروف العطف بين "الواو" و"ثم"، مثل "ومنها"، "ثم الثورة"، ومنها وجود حرف جر ومجرور فى عبارة غير متكاملة مثل "فى البعد الرابع"(٢). وتظهر بعض المصطلحات المعربة مثل الاستاتيكية وكأن الأيديولوجيا لا تكون كذلك إلا إذا امتلأت بالمصطلحات الغربية المعربة(٣).

ويغلب على "نظرية الثورة العربية" أسلوب التساؤل فى كثير من أجزائها وهو أسلوب يدعو الناس إلى التفكير فى وسائل العمل انطلاقا من كتاب لينين الشهير "ما العمل؟". فمنذ الكتاب الأول الأسس ومنذ الفقرة الأولى يبرز السؤال "لماذا؟.. وكيف..؟" بل إن العنوان الفردى فى الكتاب الثالث المنطلقات فى صيغة تساؤلية ما هو مجتمعنا... من نحن؟ وكلها أسئلة مهمة ودقيقة ورئيسية وأساسية مع أنها تساؤلات عامة يطرحها كل المفكرين العرب مثل من نحن؟ ما مصيرنا؟ ما ماضينا؟(٤).

---

(١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٦٥-١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٩، ١٣٤، ١٣٦، ١٥٠، ١٣٩، ٦٥.

(٣) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٦٥، ١٦٠.

(٤) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟- الرأسمالية- موقف ماركس وانجلز- ضراوة الفكر الرأسمالى- العمال مجرد آلات... ص١١٣، كيف نفكر؟- رد على الاستفزاز الفكرى، ص١٧٦، لماذا الحرية أولاً؟... ص١٦١، كيف يحدد الجدل أنواع الحريات؟، ص١٩١، وكيف تتطور المجتمعات؟.. الجدل الاجتماعى، ص١٩٣، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ماذا تخفى النظريات؟، ص١٣-١٥، كيف تنمو المجتمعات..؟، ص٣٥-٤٦، من التقدميون..؟، ص١١٩-١٢٠، ومن الطليعة العربية..؟، ص١٢٩-١٥١، أين ومتى؟، ص٧-٢٢، لماذا، ص٢٣-٢٨، التعاون أم الوحدة؟، ص١٥٥-١٦٢، ولماذا الاشتراكية؟، ص٢٣٢-٢٣٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، ولكن ما هى التقدمية؟، ص٣٢-٣٩، لماذا حزب قومى؟، ص٤٨-٥٣، الجبهة أم الحزب؟، ص٥٩-٦٢، الحزب أم الدولة؟، ص٦٢-٧٨، حزب واحد أم أحزاب متعددة، ص٧٨-٨٧، لماذا الثورة العربية؟، ص٩٦-١١٣، وأيهما أولا..؟، ص١١٤-١٢٠،=

وتبدو أحيانا بعض القفزات الفكرية، أى ظهور النتائج بلا مقدمات كافية، إعلان النتيجة من دون المقدمة. ففى الكتاب الثانى الأسس البعد الرابع.. الطليعة العربية يتم الحديث فجأة عن البعد الرابع من دون أن تتضح بما فيه الكفاية الأبعاد الثلاثة الأولى. فهل البعد الرابع هو الطليعة العربية أم أنه شىء آخر؟ ثم تأتى الطليعة العربية متجاورة أو مضافة إليها؟ ويضم الكتاب ثلاثة موضوعات شعارية غير مرقمة وغير مبنية منطقياً فى تسلسل وتوالد ذاتى: والوحدة، فى البعد الرابع من الطليعة العربية..؟ والتساؤل عن الطليعة لا يكون بأداة الاستفهام "من" بل "ما" لأنها اسم مجرد. والوحدة ليست فى العنوان الفرعى مثل البعد الرابع والطليعة العربية.

وواو العطف فى "والوحدة" لا يوجد معطوف عليه. ويتضمن أحد عشر موضوعاً على نحو متفرق لا ربط بينها بالرغم من وجود عناصر الربط بين موضوعين متتاليين أو أكثر مثل المجتمع والأمة والقومية والدولة[1]. ويظهر مفهوم القومية كصفة للمجتمع والأمة والدولة، صفة "القومى" فى المجتمع القومى، والانتماء القومى، وكمصدر مستقل عند الحديث عن ساطع الحصرى. وعن الدولة القومية، ووعى القومية مميز وليس امتيازاً بل إن عنوان المشروع النظرى "نظرية الثورة العربية" يخلو من مفهوم القومية مع أنه مشروع قومى. وقد يدل ذلك على أن

=فى المصدر نفسه، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، كيف نعرف الطريق؟، ص٥٥-٥٦، "لماذا اشتراكية عربية؟"، ص١٢٧-١٧٨، ما الاشتراكية العربية؟، ص١٧٩-١٨٤، ما هو الاستغلال؟، ص٢٣٣-٢٤٠، هل عندكم نظرية؟، ص٢٦١-٢٦٢، وأيها أولاً، ص٢٧٥-٢٨٢، فى المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، و"لماذا وحدة القوى العربية التقدمية؟"، ص١٥٧-١٩٢، "كيف وحدة القوى العربية التقدمية؟"، ص١٩٣-٢٣١، وما العمل؟، ص٢٢٨-٢٣١، فى المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

(١) هذه الموضوعات الإحدى عشر هى: ١-حدود المجتمع، ٢- المجتمع القومى- نظريات من كل أمة، ٣- ماذا تخفى النظريات؟، ٤- حديث عن القومية.. ساطع الحصرى وآخرون... ٥- الماركسية والقومية... تخبط الماركسيين، لينين، الانتهازية، ٦- كيف تنمو المجتمعات...؟، ٧- الأمم مكتملة التكوين.. وفى طور التكوين.. والأقليات، ٨- حتمية الانتماء القومى- علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، ٩- الدولة الواحدة للأمة الواحدة، ١٠- الدولة غير القومية، ١١-القومية مميز.. وليست امتيازاً، انظر: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٩-٦٢.

نظرية الثورة العربية هى العنوان الأعم. تتضمن القومية (باعتبارها نظرية) الثورة العربية، ولا تستبعد غيرها من الأيديولوجيات الثورية مثل الإسلامية والماركسية والليبرالية. ولا تعتمد "نظرية الثورة العربية" على مصادر أو مراجع يتم تحليلها والإحالة عليها وعرض مضمونها والارتباط بالأدبيات السابقة فى الموضوع بالتحليل والنقد من أجل تجاوزها، بل هى تعبير تلقائى عن تجارب المثقف والمناضل العربى، يلخص فيها تجربة جيل بأكمله، ناضل فى الأربعينات، وتفاعل مع الثورة المصرية فى الخمسينيات والستينيات ثم انكسر مع هزيمة يونيو/ حزيران ١٩٦٧. يحاول مشروع "نظرية الثورة العربية" تضميد الجراح وتجاوز الهزيمة وبيان مقومات النصر. تمتد الكتب السبعة عبر السنوات من ١٩٦٥ إلى ١٩٧١، أى على مدى ست سنوات، الهزيمة فى وسطها، وكأن المشروع ينبئ بها قبلها بسنتين ويحاول تجاوزها بعدها بأربع سنوات أثناء حرب الاستنزاف وقبل نصر أكتوبر/ تشرين الأول عام ١٩٧٣.

وأحيانا تقتبس نصوص من مراجع من دون ذكرها وذكر مؤلفيها. ويكتفى مثلاً بأن قوما قالوا كذا فى تعريف الأمة، ويضعها فى صلب الصفحة وليس فى الهوامش. إن "نظرية الثورة العربية" إذن فيض الخاطر وانفعالات جيل النصر والهزيمة قبل الستينيات وبعدها[1].

خامسا: الليبرالية المقنعة.

الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، نقد للماركسية طبقا للصراع المعروف بين القومية والماركسية وكما وضح فى التراشق الشهير بين خروتشوف وعبد الناصر من شرفة دمشق فى عام ١٩٥٩. عبد الناصر يدافع عن القومية باعتبارها حركة تقدمية وخروتشوف يتهمها بالرجعية. وقد كان خلافا سياسيا بعد الوحدة المصرية- السورية. القومية محلية، تحافظ على الهويات الوطنية للشعوب فى حين أن الماركسية أممية لا تعترف بحدود القوميات، فى

(١) المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٣٥-١٣٦.

القومية المجتمع له الأولوية على الطبقة، وفى الماركسية الطبقة لها الأولوية على المجتمع. القومية العربية حركة توحيد للعرب، والماركسية حركة توحيد لكل المضطهدين "يا عمال العالم اتحدوا" عبر المجتمعات والقوميات والدول الوطنية. ماركس والماركسية هما اللفظان الأكثر شيوعا فى الكتاب ثم إنجلز على نحو أقل. ومن ثم يصعب الحكم على نشأة "نظرية الثورة العربية"، هل من مراجعة الأدبيات الماركسية بعد نقد الماركسية الغربية وتحويلها إلى ماركسية وطنية ثم اكتشاف القومية كبديل من الماركسية أم أنها تنظير مباشر للواقع فى حال الأمة العربية زمن انكسار الحلم؟ بل إن تفسير جدل التاريخ ممكن فى جدل الإنسان. فالإنسان ثورة التاريخ[1].

والنقد الموجه إلى الماركسية هو النقد الشائع والنقد الشائع الذى تروجه الدولة الرأسمالية الغربية مثل أن القومية أساس الاشتراكية مع أن الاشتراكية أساسها العلم، والدين والأخلاق والإنسانية ركائز القومية وكأن الماركسية بلا دين أو أخلاق أو إنسانية. مع أن الدين يقوم بوظيفتين طبقا لعبارة ماركس الشهيرة: "الدين أفيون الشعوب وزفرة المضطهدين". فالماركسية ليست ضد الدين فى حد ذاته، بل ضد توظيف الدين كأداة للاستغلال والاحتكار والقهر والاغتراب. وقد كتب كاوتسكى عن "المسيحية" ليبين كيف أن الدين كان دافعاً ثورياً اشتراكياً فى بداية المسيحية. وقد استمر ماركس وإنجلز فى هذا التيار فى كتابيهما "توماس منزر وثورة الفلاحين فى ألمانيا فى القرن السادس عشر". ومع الدين تأتى الأخلاق. ويمتد الموقف السلبى من الدين إلى الأخلاق. فكلاهما مرحلة من تطور المجتمع. كما يروج للفكرة الشائعة بتراجع ماركس ولينين عن أفكارهما الأولى واعترافهما بما كانا ينفيانه سلفاً وكأنهما قد تابا عن الغى، وتوصلا إلى الهدى بعد الضلال[2]. ويبين تخبط الماركسيين واللينينيين فى موضوع القومية اعتمادا على الأدبيات

---

(١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٣١٥-٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٠٤-١٠٩، ٢٠٢-٢٠٦، وجـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٢٢-٣٤.

الثانوية مثل الفلسفة الماركسية لأفانا سييف، بالقول إن القومية ضمن الأفكار البرجوازية فى مرحلة التحول من المجتمع الإقطاعى إلى المجتمع الرأسمالى، وبالقول إن ماركس رفضها رفضاً مبدئياً منذ البداية استراتيجياً، وقبلها لينين مؤقتاً تكتيكياً من أجل القضاء عليها.

والفكر القومى كما هو معروف فى الأيديولوجيات السياسية فى أسسه النظرية الأولى يبدأ بالقوم على عكس الفكر الليبرالى الذى يبدأ بالإنسان وليس بالقوم، بالفرد وليس بالجماعة. ولكن يبدو أن "نظرية الثورة العربية" فى همها الأول بعد هزيمة ١٩٦٧ وفى غمرة شعور العرب بأنهم خسروا معركة القومية والاشتراكية بسبب أزمة الحريات العامة وغياب النظم الديموقراطية، وربما حتى الآن لصالح قريش والجيش، أعاد الفكر القومى بناء ذاته واضعاً "الحرية أولاً... وأخيراً" ضمن الأسس، ومؤسسا "جدل الإنسان" وليس "الشعب"، ملتحقا بالفكر الليبرالى الذى أصبح العرب يحنون إليه، والذى كان سائدا قبل الثورات العربية الأخيرة بقيادة الضباط الأحرار. وربما كان حكم الملوك والإقطاعيين من حيث الحريات الفردية والديموقراطية السياسية أفضل بكثير من حكم العسكر حتى ولو كانوا من الثوار[١].

لذلك يهدى الكتاب "إلى كل المناضلين فى سبيل حرية الإنسان"، ذلك الكائن العظيم الذى أحبه[٢]. وآخر عبارة فى الكتاب الخامس الأسلوب، الثورة وأداة الثورة "حتم على الإنسان أن يستهدف دائما حريته". وكما أن القومية على علاقة بالأقلية والإقليمية والطبقة والدولة والأمة والإنسانية فإنها على علاقة بالفرد. فالمجتمع ليس كائنا مستقلا عن الأفراد. ويظل الفرد ركيزته الأولى. ومع ذلك فالفردية المطلقة تمثل انحرافاً عن القومية، وذاتية خالصة تنكر الوجود الموضوعى، حالة مرضية فى

---

(١) وتدل كثير من قصائد نزار قبانى بعد هزيمة عام ١٩٦٧ وخاصة قصيدة "هوامش على دفتر النكسة" على هذا الولع بالحرية، وان غيابها هو سبب الهزيمة.

(٢) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٥، جـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص١٢٢، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٢٣٣-٢٣٧.

مقابل حالة طبيعية. وإذا ما تحولت الفردية إلى طائفيات ومذاهب وقبلية وعشائرية فإنها تنذر بفناء القومية.

وعلى الرغم من أن الكتاب الأول الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً.. وأخيراً موجه ضد الماركسية بعامة والماركسية اللينينية بخاصة، إلا أن لفظ "الجدل" أصبح مشهوراً فى الأدبيات الماركسية الصادرة عن الهيجلية التى كان الجدل فيها منهجاً وموضوعاً. تستعير "نظرية الثورة العربية" مفهوم الجدل من الماركسية موضع النقد. وهو "جدل الإنسان" وليس "جدل الإنسان والطبيعة" كما هو الحال عند إنجلز أو "جدل الإنسان والمجتمع" كما هو الحال فى ماركسيات القرن العشرين. يدل "جدل الإنسان" مرة أخرى (بالرغم من استعمال لفظ "جدل") على الأساس الليبرالى لنظرية الثورة العربية. فالإنسان أساس، والجدل فيه وليس فى المجتمع أو التاريخ.

وبالرغم من نقد الماركسية إلا أن فلسفتها فى التاريخ تنتمى إلى ماركس الشاب، ومن ثم إلى الأيديولوجيا أكثر مما تنتمى إلى العلم ومازالت علاماتها باقية فى تطور المجتمع البدائى من المشاع الأول إلى الزراعة إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية.

سادسا: القوميـة وشعاراتهـا.

يسمى المشروع كله "نظرية الثورة العربية"، وليس "نظرية القومية العربية". المشروع تأصيل للثورة العربية، والقومية إحدى النظريات الثورية، ومع ذلك فموضوعه القومية العربية.

وتنشأ القومية فى المجتمع، وهى نزعة خاصة ضد الأممية. ومن هنا جاء تناقضها مع الماركسية. والانتماء القومى حتمى. تقوم القومية على الدين والأخلاق. وهى نزعة إنسانية وليست عرقية شوفينية. فالقومية مميز وليست امتيازاً. والقومية أساس الاشتراكية وليس العلم. فالقوم جماعة تتطلب حياة مشتركة لما بينهم من تعاطف وترابط وأخوة أو عصبية بمعنى ابن خلدون[١].

---

(١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٣١٧-٣٥٤.

ويظهر أول عرض نظرى كتكامل للقومية فى الكتاب الثالث المنطلقات: ما هو مجتمعنا ومن نحن؟ فى النظرية - بعد المنهج - فى أربع عشرة فقرة تتحدث عن الوجود القومى الذى يشكل جوهر المجتمع، وحدته ومصيره ووحدة الدولة القومية. وهذه القومية تتضمن الأقليات التى تنفى القومية هويتها الثقافية كما تتمايز فيها التجمعات الإقليمية مثل المغرب العربى والشام والخليج العربى واليمن وشبه الجزيرة العربية. ولكل مجتمع إقليمى مؤسساته. وتمثل القومية أمة واحدة تتمايز الطبقات داخلها من دون أن تكون الطبقة أساس الأمة.

ولا تتجاوز الأممية القومية، فالقومية أساس الأممية والإنسانية. لا فرق فى ذلك بين الأممية والماركسية فى عصر الحرب الباردة أو الرأسمالية فى عصر العولمة أو الإسلامية، التى تتجاوز حدود الأوطان والقوميات. قد تنهار الدول والأمم كما هو الحال فى التصور الليبرالى للتاريخ ولكن تبقى القوميات[١].

والدولة تختلف عن القومية، فالدولة تمثل الربط القانونى للأفراد هى بمثابة الشكل التنظيمى للقومية. تتجاوز القومية حدود الدول المصطنعة الموروثة من الاستعمار والتى تجزئ القومية الواحدة. والمنطلق القومى يتجاوز المنطلق الإقليمى. الأول تاريخ وثقافة، والثانى جغرافيا ومصالح. الأول تقدمى، والثانى رجعى[٢].

---

(١) الظروف القومية.. وماركس- الوحدة القومية- الدين- الإنسانية- الأخلاق- العلاقات الدولية، ص٦٥-٦٧، والقومية أساس الاشتراكية- قصور الجدلية المادية- الانفصام بين النظرية والتطبيق... ثم محاولات التطوير...، ص٦٧، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، والقومية مميز.. وليست امتيازا، ص٦١-٦٢، المجتمع القومى- نظريات من كل أمة، ص١١-١٣، الماركسية والقومية... تخبط الماركسيين، لينين، الانتهازية، ص٢٢-٣٤، وحتمية الانتماء القومى- علاقة الأسرة والفرد والروابط المحلية بالأمة، ص٥١-٥٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية.

(٢) هذه الفقرات الطويلة هى: الوجود القومى، وحدة الوجود القومى، وحدة المصير القومى، وحدة الدولة القومية، القومية، والإنسانية، القومية والإسلام، القومية والأممية، الأمة والطبقة، القومية والإقليمية، المؤسسات الإقليمية، الأمة والأقليات، القومية والفردية، ومصير الأمة، فى: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص١٢٩-٢٣٩.

وتتكرر شعارات حزب البعث والناصرية (الحرية والاشتراكية والوحدة - بصرف النظر عن ترتيبها فى الكتب السبعة) وكأنها مفاتيح سحرية، تظهر وتختفى كى تظهر من جديد، وتتداخل هذه المفاهيم الثلاثة فيما بينه، لا فرق بين العلة والمعلول، السبب والنتيجة، الأصل والفرع، تتداخل فيما بينها لدرجة التماهى أو التبادل. وتتضح الشعارات الثلاثة فى الكتابين الأخيرين، السادس (الطريق إلى الوحدة.. إلى الاشتراكية)، والسابع (الطريق إلى الديموقراطية وإلى وحدة القومى التقدمية)، فأزمة الحرية فى الاشتراكية. والحرية و الاشتراكية نظام ديموقراطى. ودولة الوحدة دولة ديموقراطية اشتراكية. فهناك علاقة وثيقة بين الاشتراكية والوحدة. ولا وحدة إلا من خلال النظام الاشتراكى[1]. وأول عرض نسقى لشعارات القومية الثلاث فى الكتاب الرابع (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية).

أما (الحرية أولاً... وأخيراً) فإن الحرية وصف نظرى خالص، من حيث علاقتها بالضرورة وبالقدرية والأديان. الضرورة كشرط للحرية مقولة هيجلية. والحرية فى علاقتها مع القوانين الكلية للفكر والمادة والإنسان. تبزغ الحرية من الإكراه وتجذبها المثل العليا، وفى كتاب (الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية) تبرز الحرية باعتبارها تحررا من الاستعمار والصهيونية داخل إطار حركات التحرر العربى والحل القومى لقضية فلسطين، وفى أجواء المعركة ودور القائد عبد الناصر. فالقومية فى الصياغة المصرية هى الناصرية[2].

---

(١) الدولة غير القومية، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص٥٩-٦١، و"المنطلق الإقليمى والمنطلق القومى"، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ص١٧-٥٤.

(٢) أزمة الحرية فى الاشتراكية، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٥٥-١٦١، غاياتنا.. الحرية والوحدة والاشتراكية، ص٩٤-١٠١، التقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معاً، ص١٢٠-١٢٥، فى سبيل الوحدة، ص١٣٣-١٣٤، والحرية، ص١٣٤-١٣٦، والاشتراكية، ص١٣٦-١٣٧، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، والاشتراكية والديموقراطية، ص٢٣٤-٢٣٧، ودولة الوحدة الديموقراطية الاشتراكية، ص٣٠٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية.

والحرية فى الفرد تتطلب الديموقراطية فى الحكم. فكما يتردد لفظ الحرية يتردد لفظ الديموقراطية بالقدر نفسه. ولها معان عادة سالبة عن طريق حضورها أو غيابها فى الأنظمة السياسية الرأسمالية والماركسية. وهى ضرورة مغروزة فى جدل الإنسان، فى نظام الحياة وفى التاريخ. وهى أساس التنظيم الطليعى (على الرغم مما يتطلبه من تنظيم وسرية وطاعة ورأى واحد) ويتم تفصيل "الطريق إلى الديموقراطية" فى الكتاب السابع (الطريق إلى الديموقراطية.. إلى وحدة القوى التقدمية). وتقدم حلول ثلاثة: الحل المثالى الليبرالى: حكم الأغلبية، والحل المادى الماركسى: حكم الطبقة العاملة، ثم الحل الانسانى القومى: حكم الحزب القومى. وهذا الحل فى الحقيقة لا يختلف فى بنية الحكم عن الحلين الآخرين. وهو أقرب إلى البعثية منه إلى الناصرية وتحالف قوى الشعب العامل[١].

والقومية أساس الاشتراكية وليست الاشتراكية العلمية. الاشتراكية هى إحدى "الغايات" الثلاث فى "نظرية الثورة العربية". الاشتراكية هى اختيار الأمة ومن متطلبات القومية. وتعنى الاشتراكية سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والملكية القومية للأرض، والملكية الاشتراكية هى الملكية الاجتماعية مع الاعتراف بالملكية الفردية غير المستغلة. فالاستغلال كما تمثله الرأسمالية عدو الاشتراكية الأول. كما تعنى الاشتراكية أيضا التخطيط الاقتصادى تعبيرا عن دور الدولة فى التنمية. والطريق إلى الاشتراكية العربية هو الطريق العربى للاشتراكية وليس التطبيق العربى للاشتراكية العلمية. ونستعيد هنا الجدل الذى ساد فى الستينيات أثناء كتابة الميثاق للإجابة عن سؤال: هل الاشتراكية واحدة هى الاشتراكية العلمية وتتعدد تطبيقاتها أم أن الاشتراكية متعددة، اشتراكية عربية واشتراكية أفريقية واشتراكية آسيوية واشتراكية أمريكية لاتينية، كل منها تعبر عن خصوصيات شعوبها وقومياتها؟ الاشتراكية العربية علمية قومية إنسانية تعترف بالقيم العربية والديموقراطية[٢].

---

(١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص١٥٥-٣٥٦، والحرية، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، ص٤٥-١٢٩.

(٢) الديموقراطية... والرأسمالية...، ص١٩٦، الديموقراطية.. والماركسية، ص٢٠٠، الديموقراطية فى*

وللاشتراكية علاقة بالوحدة. فهى النظام الاجتماعى السياسى المستنبط من القومية العربية، والطريق إلى الوحدة يتجاوز المنطلق الإقليمى إلى المنطلق القومى. فالإقليمية طريق رجعى للوحدة وأساسها جغرافى ضيق يغفل الشعوب والأبنية الاجتماعية الموحدة. الطريق إلى الوحدة هو الثورة العربية من خلال وحدة القوى التقدمية.

سابعا: الغرب كإطار مرجعى.

مازال الغرب فى: نظرية الثورة العربية نموذج التحديث كما هو الحال فى تيارات الفكر العربى المعاصر الثلاثة، والإطار المرجعى لكل تاريخ الشعوب بما فى ذلك الواقع الأوروبى فى القرن العشرين والدعوات الاشتراكية الأوروبية، وتجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى والصين وأوروبا الشرقية، مع إغفال تام لنشأة الماركسية فى الفكر العربى المعاصر وخصوصيتها ومدى استقلالها عن الفكر الماركسى الغربى[1]. ويحضر الفكر الغربى حضورا طاغيا على الفكر العربى والأولوية لماركس وانجلز ولينين وبرجسون وسارتر.

ولا يذكر إلا ساطع الحصرى (فى الكتاب الثانى الأسس) بمناسبة كتابه محاضرات فى نشوء الفكرة القومية، وجورج حنا فى كتابه معنى القومية العربية،

=جدل الإنسان، ص٢٠٦-٢١٠، الديموقراطية نظام للحياة...، ص٢١٠-٢١٢، الديموقراطية... والتنظيم الطليعى.. والثورة...، ص٢١٢-٢١٨، والحرية والديموقراطية فى التاريخ...، ص٢١٨، فى: المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ديموقراطى، ص١٣٢، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، و"الطريق إلى الديموقراطية"، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية، ص١٣٩-١٥٣.

(١) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٦٩، الاشتراكية، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، ص٢١٦-٣٠٤، و"الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص١١٩-٢٩٦، الاشتراكية العربية إنسانية، ص١٦١-١٦٦، القومية والاشتراكية، ص١٦٦-١٧٣، الاشتراكية والقيم العربية، ص١٧٤-١٧٨، "عن الاشتراكية العربية"، ص١٧٩-٢٦٢، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص٢٦٣-٢٩٦، والطريق العربى إلى الاشتراكية، ص٢٧٠-٢٧٤، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية.

وإسماعيل القبانى فى محاضراته فى المعهد العالى للدراسات العربية. ولم يتطرق إلى كبار المفكرين القوميين من الأجيال المتلاحقة منذ ساطع الحصرى حتى ميشيل عفلق[1].

ولا يظهر تاريخ العرب كثيرا، ولا تحليل الواقع العربى. وإن ظهر فاعتمادا على مجموعة من تسعة وثلاثين مفكرا وعالما وفيلسوفا سوفيتيا اشتركوا فى تأليف كتاب أسس الماركسية اللينينية ردوا فيه على ظاهرة القومية كأساس لحركة تحرر وطنى إبان المد التحررى فى الستينيات فى العالم الثالث كله[2].

وإذا كانت الحرية تعانى الأزمة فى الاشتراكية فإنها مسئولية الاشتراكيين العرب. فهم مطالبون بتحقيق الاشتراكية وبحل أزمة الحرية فى آن. ولذلك اقترح عبد الله العروى الاشتراكية الليبرالية كجوهر للماركسية العربية، الاشتراكية هدفاً والليبرالية وسيلة[3]. ويكتفى بأسئلة عن إمكانية قيام اشتراكية عربية متميزة من اشتراكيات العالم الثالث. فالواقع العربى واقع أيديولوجى، طموحات وأمنيات، رغبات

---

(١) علاقة الاشتراكية بالوحدة،...، الاشتراكيون العرب، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٠٢-١٠٩، و"الطريق إلى الوحدة العربية"، ص٧-١٦، "المنطلق الإقليمى والمنطلق القومى"، ص١٧-٥٤، و"الطريق إلى الوحدة"، ص٥٥-٧٥، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية.

(٢) المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، ص٢٩-٣٩، ٥٤-٦٥، وانظر فى ذلك مثلا: محمد عبد الله عنان، شهدى عطية، أنور عبد الملك، عبد العظيم أنيس، عبد الرحمن الشرقاوى، محمود أمين العالم وغيرهم.

(٣) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية- موقف ماركس وإنجلز- ضراوة الفكر الرأسمالى- العمال مجر آلات...، ص٢٣-٢٩، ماركس والماركسية- مع الماركسية وجهاً لوجه...، ص٣٩-٤٠، الماركسية.. والعلمية...، ص٤٠-٤٣، الماركسية وتجربة الاشتراكية فى الاتحاد السوفيتى... والصين... وتمزق الأحزاب الشيوعية... وأوروبا الشرقية... ولكل أمة اشتراكيتها، ص٥٤-٦٥، الظروف القومية.. وماركس- الوحدة القومية- الدين- الإنسانية- الأخلاق- العلاقات الدولية، ص٦٥، أخر ما وصل إليه التراجع الماركسى.. لينين والماركسية، ص١٠٤-١٠٨، الجدل.. والماركسية، ص١١٦-١٢٨، الديموقراطية.. والماركسية...، ص٢٠٠-٢٠٢، تراجع الماركسيين، ص٢٠٢-٢٠٦، ماركس، وخبرة الماركسيين بعد ماركس، ص٣٣١-٣٣٦، وهنرى برجسون والحرية...، ص١٦٤-١٦٥، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً.

وأشواق، أحلام ورؤى، وليس واقعا تاريخيا واجتماعيا يدرك من خلال التحليلات الإحصائية الكمية(١).

وترتبط القومية بالإسلام. فهى قومية أساسها الدين والأخلاق وليست قومية علمانية. وفى الوقت نفسه لا يتجاوز الإسلام القومية إلى أممية عبر القوميات. فى الإسلام تراث العرب وثقافاتهم وإحدى مراحل تاريخهم كما هو الحال عند ميشيل عفلق وليست العروبة هى إحدى مراحل الإسلام. العروبة هى الأصل، والإسلام هو الفرع. وليس الإسلام هو الأصل والعروبة الفرع. مع أن الإسلام هو الذى وحد القوميات الماليزية والإندونيسية والأزبكية والأفغانية والتركية والفارسية ومعظم القوميات فى آسيا وأفريقيا(٢).

ومع ذلك يغيب التراث الإسلامى إلى حد كبير مقارنة بالتراث الغربى. ويصدر الكتاب الثالث (المنطلقات) بفقرة من ابن الهيثم عن الاختلاف والاتفاق بين المذاهب

---

(١) المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، ص١٥-٢٢.

(٢) هل يمكن أن توجد اشتراكية عربية؟ - الرأسمالية- موقف ماركس وإنجلز- ضراوة الفكر الرأسمالى- العمال مجرد آلات...، ص٢٣، وأزمة الحرية فى الاشتراكية.. مسئولية الاشتراكيين العرب، ص١٥٥، فى المصدر نفسه، جـ١: الأسس، جدل الإنسان، الحرية أولاً... وأخيراً، أزمة الحرية فى الوطن العربى- الديموقراطية العربية، ص٨٣، علاقة الاشتراكية بالوحدة،...، الاشتراكيون العرب، ص١٠٢، التقدميون العرب- الرجعيون العرب- الحرية والوحدة والاشتراكية معا، ص١٢٠، وأخلاق الطليعى العربى، ص١٤٥، فى: المصدر نفسه، جـ٢: الأسس، البعد الرابع... الطليعة العربية، مشكلات التحرر العربى، ص٤٥-٤٩، دولة الوحدة العربية، ص١٦٢-١٧١، دولة العرب الديموقراطية، ص١٨٧-٢١٦، والاشتراكية العربية، ص٢٨٢-٢٩٤، فى: المصدر نفسه، جـ٤: الغايات، دولة الوحدة الاشتراكية الديموقراطية، "الطريق إلى الوحدة العربية"، ص٧-١٦، "الثورة العربية"، ص٧٧-١١٥، الثوريون العرب، ص٨٦-٩٣، أداة الثورة العربية، ص٩٣-٩٧، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص١١٩-٢٩٦، "لماذا اشتراكية عربية"، ص١٢٧-١٧٨، الاشتراكية العربية إنسانية، ص١٦١-١٦٦، ما الاشتراكية العربية، ص١٧٩-١٨٤، الاشتراكية العربية ديموقراطية، ص١٨٩-١٩٣، وحدة المصير العربى، ص٢٥٥-٢٥٩، "الطريق إلى الاشتراكية العربية"، ص٢٦٣-٢٩٦، الطريق العربى إلى الاشتراكية العربية، ص٢٧٠-٢٧٥، ووحدة الثورة العربية، ص٢٨٢-٢٩٤، فى: المصدر نفسه، جـ٦: الطريق إلى الوحدة... إلى الاشتراكية، ووحدة القوى العربية التقدمية، ص١٥٧-٢٣١، والقوى العربية، ص٢٠٧-٢١١، فى: المصدر نفسه، جـ٧: الطريق إلى الديموقراطية... إلى وحدة القوى التقدمية.

فى احتمالات ثلاثة، صدق أحدهما وكذب الآخر، وكذبهما معاً، وصدقهما معاً، من دون تحديد لمؤلف ابن الهيثم الذى اقتبست منه هذه الفقرة. وهو الشعار فى الكتاب الخامس (الأسلوب، الثورة وأداة الثورة)[1].

والخلاصة أن نظرية الثورة العربية اجتهاد قدر الإمكان لتجاوز هزيمة ١٩٦٧، عن طريق بناء مشروع فكرى يضمد جراح الهزيمة ويجمع العرب على مشروع نظرى واحد لاستكمال حركة التحرر العربى. ويظل استثناء فى تاريخ مصر، نافذة لها على الوطن العربى ضد من يرفع شعار "مصر أولاً" أو "فرعونية مصر" أو "قبطية مصر" أو "إسلامية مصر". فهل عروبة مصر هى البديل - من دون تحليل - لخصوصية مصر وشخصية مصر وعبقرية المكان؟[2].

(١) كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإما أن يكون كلاهما كاذبين، وإما أن يكونا إلى معنى واحد وهو الحقيقة، فإذا تحقق فى البحث وأنعم فى النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف، انظر: المصدر نفسه، جـ٣: المنطلقات، ما هو مجتمعنا... من نحن؟، ص٥، وجـ٥: الأسلوب، الثورة... وأداة الثورة، ص٦.

(٢) جمال حمدان، شخصية مصر: دراسة فى عبقرية المكان، جـ٤، دار الهلال، القاهرة ١٩٨١-١٩٨٤.

الاشتباه فى فكر باحثة البادية ملك حفنى ناصف

(١٨٨٦ - ١٩١٨)

١ـ معنى الاشتباه.

الاشتباه هو التردد بين موقفين كلاهما صحيح، والتوتر بين قطبين كلاهما واقعى. ليس فقط فى اللغة فى صنوف المجاز المحكم والمتشابه بل أيضا فى الوجود الإنسانى. فالإنسان وجود مشتبه، توتر بين النفس والبدن، العقل والحس، المنطق والوجدان، المثال والواقع، ما ينبغى أن يكون وما هو كائن. وهو ليس ظاهرة مرضية تدل على تشكك فى الأخلاق المعيارية كما هو الحال عند سيمون دى بوفوار فى "من أجل أخلاق للاشتباه" وإيثار الغموض على الوضوح، والتناقض على البداهة، واللامعقول على المعقول. إنما هو شرط الإبداع الإنسانى وتأكيد مطلبين فى نفس الوقت، وإثبات شرعيتين لنفس الموقف.

وهو اشتباه يعبر عن موقف حضارى بأكمله وفترة تاريخية، وليس مجرد ظاهرة فردية عند هذا المفكر أو ذاك. فمنذ فجر النهضة العربية فى القرن التاسع عشر

(*) "من رائدات القرن العشرين: شخصيات وقضايا"، ملتقى المرأة والذاكرة، القاهرة ٢٠٠١، ص٨١-٩٢. وكان قد ألقى هذا البحث يوم ١٩٩٨/١٠/١٧ فى ذكرى ملك حفنى ناصف باحثة البادية (١٨٨٦-١٩١٨) ١٧-١٨ أكتوبر ١٩٩٨ بمكتبة القاهرة الكبرى (جزءان). والموضوع أيضا أدخل فى الجزء الثانى من حصار الزمن، "مفكرون".

الميلادى الرابع عشر الهجرى، والاشتباه قائم بين القديم والجديد، بين الماضى والحاضر، بين القدماء والمحدثين، بين الإسلام والحداثة أو الإسلام والغرب، بين الأنا والآخر، بين الدين والدولة، بين السلفية والعلمانية، بين الإيمان والعلم...الخ.

وانحاز فريق لطرف بينما انحاز فريق آخر للطرف الآخر، فحدث الصدام بين الأزهريين والجامعيين، بين المشايخ والأفندية. فبدأ فكريا وثقافيا وحضاريا طالما أن الدولة قوية تضم الجميع، وتسمح بالحوار الوطنى، دون أن تنحاز لفريق دون آخر كما كان الحال فى مصر والشام فى العصر الليبرالى، وينتهى بصراع دموى بين الأخوة الأعداء فى حالة ضعف الدولة ورغبة كل فريق فى دراستها والاستئثار بالسلطة وحده كما هو الحال فى الجزائر الآن.

والاشتباه خارج منطق الصواب والخطأ، والحق والباطل، والصحيح والمزيف، والصادق والكاذب، والخير والشر. فكلاهما صحيح، كلاهما واقع ثقافى فى مصدر المعرفة، ومصدر الأخلاق، فى العلم والعمل. كلاهما رئتان لجسد واحد يتم التنفس من خلالهما. عينان لفرد واحد يتم النظر من خلالهما. كلاهما ساقان لرجل واحد يسير عليهما. كلاهما أذنان لإنسان واحد يسمع كل شىء بواسطتهما وإلا كان الإنسان أعورا وأعرجا.

وفى الوقت الذى يتم فيه الحسم والقطع والبتر لأحدهما، والتناقض والتضاد والتنافر والقطيعة بينهما، يموت الطرفان. فلا قديم بلا جديد، ولا جديد بلا قديم. لا ماضى بلا حاضر، ولا حاضر بلا ماضى، لا أصالة بلا معاصرة، ولا معاصرة بلا أصالة. القطع تحزب وتعصب لأحدهما ضد الآخر، وتكفير وتخوين متبادلين واستبعاد وإقصاء كما هو الحال هذه الأيام[1].

لقد تميز فجر النهضة العربية منذ الطهطاوى وخير الدين التونسى بالجمع بين هذين المطلبين، ابن خلدون وروسو، العمران وعلم الاجتماع، المعتزلة والثورة الفرنسية، المصالح العامة والمنافع العمومية. فقامت نهضة فى مصر والشام شكلت

(١) انظر دراستنا: الاشتباه فى فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت ١٩٩٨.

الوجدان العربى الحديث. ووصلت ذروتها فى مصر فى ثورة ١٩١٩. ثم بدأت التجربة القومية العربية الاشتراكية فى النصف الثانى من القرن تحمى هذا الجمع بين المطلبين فى الاشتراكية العربية، وفى حركة العالم الثالث وعدم الانحياز، من باندونج حتى بلجراد. وبعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ بدأ التفكك بين الشرعيتين بدافع الانتقام ووراثة الدولة المهزومة من أجل النصر. ولم يشفع للدولة انتصار ١٩٧٣ بل استمرت القطيعة خاصة بعد انقلاب التجربة الاشتراكية على نفسها ومن داخلها، وبداية سلسلة التنازلات والتفريط فى الثوابت القومية. وخرجت الشرعية الإسلامية من السجون بعد استبعادها من بداية الثورات العربية. تثبت جدارتها فى فلسطين وجنوب لبنان. واعتمدت الدولة أمام هذا الخطر الجديد على الفريق الآخر فى أجهزة الإعلام والثقافة فى حرب ثقافية بين الأخوة الأعداء، وامتثال دائم فى بلد المليون شهيد.

ليس الغرض من هذا البحث التقريظ والمدح وبيان أنه لم يكن بالإمكان أبدع مما كان بل النقد والتطوير ونقل الاشتباه من أوائل القرن الماضى إلى أوائل هذا القرن، بعد مائة عام. الهدف هو معالجة الاشتباه بمنطق جديد، وبنفس روح مسئولية نهضة الوطن وتقدم الأمة واستنارة الشعب. فقد تغيرت الظروف، وتراكمت الخبرات، وتعقدت الأمور، واحتدم الصراع بين الأخوة الأعداء، وغار جرح الهزائم، ومازال الانتصار حلما يراود الخيال.

ليس المقصود من هذا البحث التاريخ، فهو معروف عند المؤرخين وليس الغرض هو التكرار والعرض والبيان من أجل نقل المعلومات المتوافرة من ذهن إلى ذهن، وممن يعلم لمن لا يعلم، فهذا هو العلم المنقول المروى المحفوظ الذى حمله الرواة ونقله المحدثون.

وليس المقصود أيضا هو الدخول فى أدبيات المرأة فى الغرب الحديث من أجل العرض والمقارنة بين أوضاع المرأة فى حضارات وثقافات عدة. فالآخر ليس معياراً للأنا. وكل حضارة لها مسارها الخاص، ونظرتها للعالم، ومنظومة قيمها. ولا توجد حضارة واحدة مقياسا للحضارات جميعا، حتى ولو كانت تقدم نفسها باسم

الحداثة وتحت شعارها. فالحداثة مرحلة تاريخية تمر بها كل المجتمعات على التعاقب وليس بالضرورة على التزامن[1].

ولا يهدف البحث إلى أخذ موقف طرف ضد آخر بدعوى المزايدة أو إظهار الموقف والإعلان عن الذات، تمسكا بالشرعية الأولى أو دفاعا عن الشرعية الثانية. بل وصف الأمور على ما هى عليه فى سياقها الحضارى والتاريخى، مع تحليل التجارب المشتركة بين المبحوث والباحث، الموضوع والذات الذين يشاركان فى نفس الهم بعد قرن من الزمان وربما لقرن آخر قادم. فالاشتباه فردى حضارى تاريخى، يعبر عن مرحلة تاريخية بأكملها. التحول من الإصلاح إلى النهضة أو من النهضة الاولى إلى النهضة الثانية.

٢ـ الأنــا والآخــر.

وهو الاشتباه الطبيعى فى اللحظة التاريخية بين مصر أو العرب أو المسلمين والغرب الحديث. لم يتوقف الاتصال بين الاثنين منذ اللحظة التاريخية الأولى اليونانية الرومانية، والثانية أثناء الحروب الصليبية، والثالثة فى عصر الاستعمار الحديث. ومنذ "تلخيص الإبريز" وبدأ حول الأنا والآخر، المرآة المزدوجة، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا.

ويبرز هذا الاشتباه فى أدب الرحلات والأعمال الروائية والفكرية مثل "عيسى بن هشام" للمويلحى، "علم الدين" لعلى مبارك، "يوميات" محمد حسين هيكل.

ويبرز هذا التقابل عند باحثة البادية فى "النسائيات" فى استعمال ضمائر المتكلم الجمع "مدارسنا"، "فتياتنا"، "ذنبنا" فى مقابل ضمير الغائب الجمع "هم" مما يكشف عن التمايز الحضارى والهوية والاختلاف.

ويبدو الغرب نمطا للتحديث فى الاستشهاد بنساء شهيرات مثل إيزابيلا زوجة فردناند اللذان قضيا على الحكم الإسلامى فى الأندلس حتى سقوط غرناطة،

---

(١) التعاقب Diachronism، التزامن Synchronism.

وجان دارك محررة فرنسا من الاستعمار البريطانى، وسيدة فرنسية سائحة فى مصر[1]. بدأت دراستها بالمدرسة الفرنسية ثم السنية. وأول ما كتبت كان مقالا تنادى فيه بإنشاء مقبرة للعظماء مثل الوستمنستر فى لندن أو البانتيون فى باريس. مدحها الإفرنج. وأثنت عليها الكاتبة البريطانية شرلوت كرون فى "شتاء امرأة فى أفريقيا". كما شهدت لها الأمريكية إليزابث كوبر فى كتابها "المرأة المصرية". أسست "جمعية الستار التهذيبى" وكانت تجمع بين المصريات والإفرنجيات تشجيعا للمصريات وثقة بأنفسهن، وكانت تحب السفر إلى الخارج مما أثار ضدها المحافظون من أهل زوجها. كانت تحب آداب الإفرنج ورواياتهم وتتأثر مما تشاهد وتسمع. جمعت بين الثقافتين الشرقية والغربية، الإسلامية وداروين وسبنسر. تجمع بين النموذجين: الوافد والموروث ولكن الأولوية للوافد، جان دارك، كاترينه ملكة روسيا، إيزابيللا ملكة أسبانيا، إليزابيث ملكة إنجلترا، وكليوباترا ملكة مصر، فيكتوريا، أولهلمينا ملكة هولندا، وفى نفس الوقت شجرة الدر امرأة الملك الصالح وأم طوران شاه، وعمر بن الخطاب، وخولة بنت الأزور[2].

وليس هناك أفضل من مدارسنا الحكومية التى تعلم القديم والجديد كما أن القول بأن الغربيات لا يصلحن لإدارة البيوت غير صحيح، فالجمع بين المطلبين لا يحدث فقط عند الأنا بل أيضا عند الآخر طبقا لفضيلة الاعتدال.

والمقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية أكثر الفصول طولا، منذ الولادة والطفولة والمراهقة حتى الخطبة والزواج والأمومة[3].

وتهدف المقارنة إلى رؤية الأنا فى مرآة الآخر دون أن يكون الآخر مرآة للأنا. القصد منها تغيير الأنا دون الانبهار بالآخر. فى دور المولودة تقدمت الثقافة

(١) باحثة البادية: النسائيات، مجموعة مقالات نشرت فى الجريدة فى موضوع المرأة المصرية. دار الهدى، القاهرة، جـ١، ص١٠٩/٤/٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٩.

(٣) فى المقارنة بين المرأة المصرية والمرأة الغربية وعاداتها واستخلاص زبدة المقارنة لنعمل بها، المرجع السابق، ص١٢٤-١٤٥.

الإسلامية برفض دفن البنت حية، وأد البنات، عادة الجاهلية. وفى دور الطفولة مازالت الثقافة الإسلامية تفضل الذكر على الأنثى، والولد على البنت. وفى دور المراهقة يسبق الغربيون فى تربية الفتاة خاصة الفنون والآداب. وفى الخطبة والزواج تنتظر الفتاة حتى يطلبها الرجل، ولا وسيلة إلا الخطبة. فى حين أن الغرب تجاوزها إلى اللقاء الطبيعى والمشاهدة فى الأماكن العامة. وفى الأمومة سبق المرأة الغربية فى الجمع بين المنزل والعمل. واضح من المقارنة سبق المرأة الغربية المرأة المصرية. ومن ثم كان لزاماً على المرأة المصرية اللحاق بزميلتها الغربية. ففى جدل الأنا والآخر مازال الآخر نمطاً للتحديث عن وعى أو عن لاوعى، علناً أو سراً، منطوقاً به أو مسكوتاً عنه.

٣ـ الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى.

وهو اشتباه عصر، وتقابل يصل إلى حد التضاد نظرا لفهم شائع فى عصور التخلف الأخيرة ومزاحمتها بالغرب الحديث أن الشريعة إلهية، منزلة من السماء، وأن القانون المدنى العصرى قانون وضعى يعبر عن مصالح الناس بناء على العقد الاجتماعى. وهو تقابل وهمى يكشف عن عدم وعى كاف بأصول الشريعة الإسلامية وبحدود القانون الوضعى ومدارسه المختلفة. مع أن الشريعة الإسلامية شريعة وضعية بالتعبير الشامل لأنها تقوم على الواقع وتتأسس فى مصالح الناس. لها أسباب نزول، أى مشاكل فى الواقع الاجتماعى، وتخضع للناسخ والمنسوخ، أى أنها تتطور بتطور الزمان. هناك أحكام "الوضع" التى تربط الحكم بميدان تحققه، السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة، والرخصة، والصحة، والبطلان.

وعند باحثة البادية لا يتم فهم الأحكام النصية إلا فى ضوء الواقع الحالى وللتنظير المباشر له. ولا يتم التعامل مع الفقه القديم إلا فى ضوء الواقع الاجتماعى الحالى للمرأة. فلا ضرر ولا ضرار. والمصلحة أساس التشريع. وما ينبغى أن يكون تطوير لما هو كائن وليس بديلاً عنه أو نقيضاً منه. ولا فرق بين المعيار والوصف. المعيار هو الواقع فى حالة اكتماله. والوصف هو الواقع وهو فى طريقه

إلى الاكتمال. لا يفهم النص إلا فى ضوء المشاهدات والتجارب الحالية وهى الواقع الذى نشأ فيه النص.

والنص الفقهى القديم والمثل العامى جزء من التراث القديم الذى تحجر فى التاريخ وأصبح سلطة ثابتة ودائمة مهما تغير الزمان وتبدلت الأحوال[1]. والنص القرآنى مؤثر بصياغته وقادر على تفجير شحنة الاعتراض والنقد للأوضاع الحالية السلبية بالنسبة للمرأة[2].

ويتم عرض قانون الأحوال الشخصية القديم على الأوضاع الحالية فيما يتعلق بالزواج والمحارم وزواج الأختين، وتعدد الزوجات، وسن الزواج والحجاب والسفور، والزينة، والتراث والتعليم.

كتبت باحثة البادية ضد تعدد الزوجات. فلم يشرعه القرآن ولا القانون الفرنسى، لم يؤيده لا القديم ولا الجديد[3]. لم يكن قصد الشارع من هذه القصة هذه الفوضى فى أدق الروابط الاجتماعية ونقضه عهود الأسر. فإن الأديان لم تأت لجلب البؤس والشقاء للإنسان بل لإسعاد البشر وتقريبهم إلى الحد الأقصى من الإنسانية. وإن أسباب الشقاق فى الزواج جهل أحد الزوجين بالآخر، واختلاف الطباع. والطمع فى الغنى، والزواج العشرى، وتأويل الدين الحنيف فى أحكام الزواج والطلاق على غير ما قصد منها. ولا يجب أن يكون سن الزواج مبكراً للغاية حتى تنضج المرأة ولا تصاب بأمراض نفسية تضطرها للجوء إلى الزار.

وتدعو إلى السفور دون طلاء الوجوه والمغالاة فى الزينة. فإنها غش خلق الله وتعميد تغيير الخلقة الطبيعية. وتخطئ النساء إذا سارت فيما هو شائع فى

---

(١) تستعمل باحثة البادية بعض الأحاديث النبوية مثل "إن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى" و"الناس بخير ما تباينوا"، وفى نفس الوقت الأمثال العامية مثل "السبع لا يأكل أنثاه". النسائيات، ص٤٤/٦٠/٨٤.

(٢) وذلك مثل: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم. يتوارى من القوم من سوء ما بشر به. يمسكه على وهن أم يدسه فى التراب ألا ساء ما يحكمون﴾. المرجع السابق، ص١٢٥.

(٣) رأى فى الزواج وشكوى النساء منه، تعدد الزوجات أو الضرائر، ص٤١-٤٤، سن الزواج، ص٤٥-٤٨.

علاقتهن بالأزواج وهو ما تسميه باحثة البادية مبادئ النساء، ومنها عدم الثقة بالزوج أو الغيرة العمياء، وبغض أقارب الزوج أو الأسرة، والمباراة والإسراف، وسرعة الغضب والتهديد بالفرق[١].

ومن مساوئ الرجال الطمع، والظلم، والازدراء بالمرأة. ويضيع الرجل تأثيره الحسن فى أسرته لأنه ليس قدوة لها، فتتغلب عليه، أو لقسوته وسوء معاملته وعشرته[٢]. إنما الواجب رفع الكلفة بين الزوجين.

وقد حرم الإسلام عدم الجمع بين الأختين فى آن واحد حتى لا تتضارب المشاعر، ومع ذلك حرصاً على المصالح العامة يمكن الزواج من أخت المتوفاة[٣].

٤ـ المحافظة والتقدم.

والخلاف حول وضع المرأة إنما هو خلاف بين مدرستين فكريتين، وتيارين اجتماعيين وقوتين سياسيتين، وحركتين تاريخيتين، الأولى تدفع إلى المحافظة، والثانية نحو التقدم، كل منها تتمسك بأحد طرفى الاشتباه. وتسمى باحثة البادية ذلك الصراع بين المحافظين والأحرار[٤]. ويظهر هذان الدافعان فى عدة ميادين مثل التعليم والعمل والخروج خارج المنزل، والجمال والاختلاط والمرأة الحديثة (الأرستقراطية) حيث يبدو الاتجاه التقدمى، والأخلاق الفردية والخدم حيث تتغلب روح المحافظة.

ويمثل الجانب التقدمى محمد عبده وقاسم أمين ونبوية موسى وهدى شعراوى وغيرهم من الرواد الأوائل فى إطار الثقافة الليبرالية التى كانت سائدة فى النصف الأول من القرن الماضى قبل هزيمة ١٩٦٧. وحدث رد الفعل المحافظ فى الحياة العامة الذى عبرت عنه الحركة الإسلامية الخارجة من السجون والمهمشة فى

---

(١) الحجاب أم السفور. رد على خطبة ألقاها حضرة عبد الحميد الأفندى بشأن الحجاب، المرجع السابق. ط١/٢٤-٢٩/٣٧، طلاء الوجوه، ص٤٩-٥٢.

(٢) المرجع السابق، مبادئ النساء، ط١، ص٥٢-٦٦.

(٣) المرجع السابق، مساوئ الرجال، ص٦٦-٧٥/٧٩-٨٢.

(٤) المرجع السابق، زواج الأختين، ص٨٧-٩٠.

المجتمع والمطاردة من أجهزة الأمن. فأصبحت المحافظة السمة العامة للمجتمع السرى المناهض للمجتمع العلنى. الحجاب الذهنى فى مقابل السفور العقلى، والحقيقة أن الخلاف بين المدرستين هو خلاف فى المنهج وليس فى الغاية. وتمثل باحثة البادية منهجاً معتدلاً بين المدرستين، فقاسم أمين ممثل المدرسة التقدمية صريح إلى أقصى حد، يعتبر الغرب نموذجاً للتحديث خاصة فى "المرأة الجديدة"، وصاحب دعوة فكرية أكثر منه مغيراً اجتماعياً، فالتغير الاجتماعى فى الحد الأدنى أكثر فاعلية من الدعوة الفكرية إلى الحد الأعلى(١).

أما باحثة البادية فإنها تتناول وضع المرأة بطريق غير مباشر، بهدف التطوير والتغيير. وتحيل إلى دارون وسبنسر بوصفهما مصلحين اجتماعيين. وتتضامن مع شبلى شميل فى نفس الموقف من المرأة. تحررت وتشق طريقاً ثالثاً بين التيارين من أجل وضع تحرير المرأة تحت قاعدة الاعتدال. ورائدها فى ذلك الشرع الاسلامى(٢). فتأخذ الجانب المستنير من التراث الإسلامى كما وصل من خلال عمر بن الخطاب، ونظرية التطور، دارون وسبنسر من الغرب، وتصف حال المرأة المصرية فى عصرها معتمدة على المشاهدات العيانية، معبرة بذلك عن الموقف الحضارى الذى يوجد فيه كل مفكر، القديم والجديد والواقع، الماضى والمستقبل والحاضر، الأنا والآخر والعصر.

٥- المرأة والمجتمع.

وتصوغ باحثة البادية قضية المرأة صياغة تقليدية، المرأة فى مقابل الرجل. أوضاع المرأة الزواج، والسفور والحجاب، والزوجة، والأم، والجميلة، والقريبة، والمقتصدة. فى حين أن أوضاع الرجل تتمثل فى مساوئ الرجال، الطمع، والظلم، وازدراء المرأة، ورفع الكلفة بين الزوجين، وتأثير الرجل فى الأسرة. وتصيح: يا للنساء من الرجال، ويا للرجال منهن! لقد وقفت المرأة عن التقدم من زمن

---

(١) المرجع السابق، ط٢٤/٦/١.

(٢) المرجع السابق، ط٧/١.

طويل بحكم قوة الرجال وليس بحكم قوة ضعفها الطبيعى ولا بحكم الشريعة الشماء[1].

وتنتقد أولاد الذوات، وسيدات الطبقة الراقية. عملهم أقل واشتراكهن فى النوادى الاجتماعية أكثر. وتصف جمال السيدات، سيدات الطبقة الراقية وتعنى رشاقة البدن وجمال المنظر وانخفاض الصوت والحياء، يضيعه التبغ والخمر. بل إن الشعر له جنس، قصيدة نسائية وقصيدة رجالية[2].

مازال العدو الأول للمرأة هو الرجل الظالم المستبد الذى يأمر وينهى فى المرأة ويدفنها وهى حية[3]. الرجل أنانى والمرأة عاشقة له، صادقة مخلصة. المرأة مثل دودة القز تفرز حريرها حتى تموت، والرجل كالنحلة ينتقل من زهرة إلى زهرة. فى حين أن الواقع الاجتماعى المتخلف هو العدو المشترك لهما معاً.

وفى إحياء ذكرى باحثة البادية تقدمت السيدة هدى (شعراوى) ببيان تحدد فيه مطالب المرأة من أفكار باحثة البادية، منها مساواة المرأة بالرجل فى التعليم، وإصلاح قانون الأحوال الشخصية مثل تحريم تعدد الزوجات والطلاق إلا أمام القاضى ومساواة المرأة بالرجل فى الحقوق المدنية، النيابية والتشريعية[4].

وبالرغم من أن باحثة البادية عاشت فى أتون الحركة الوطنية، ونشاط الحزب الوطنى، وخطب مصطفى كامل ومحمد فريد، وألحان سيد درويش، فإنها كانت أقرب إلى أحزاب الأقلية، التلميذة النجيبة لأحمد لطفى السيد وحزب الأحرار الدستوريين، لم تلتهب بمقدمات ثورة ١٩١٩ ولا بحادثة دنشواى.

وعيها السياسى محدود. قبض على أخيها فى حادثة سياسية. وماتت وهى فى زيارته. تستشهد بسيدة إنجليزية من صاحبات لورد كرومر، بل تستشهد

---

(١) المرجع السابق، ط٤/١.

(٢) المرجع السابق. جمال السيدات، ص٩٥-٩٧. جمال السيدات يضيعه التبغ والخمر، ص٩٨-٩٩. جمال السيدات والرياضة البدنية، ص١٠٠-١٠٣.

(٣) قصيدة نسائية لباحثة البادية، ص١٤٧-١٥٠.

(٤) المرجع السابق، خطاب السيدة هدى، جـ٢/٢٩-٣٤.

بكرومر نفسه. وتتأسف أن ليس لديها مستعمرات. لم تكتب فى السياسة إلا قليلا. منها قصيدة إثر إعلان قانون المطبوعات. وخطبت أثناء حرب طرابلس فى نساء الفيوم. وفى الحرب الكبرى حاكت مائة قميص ورداء للهلال الأحمر.

وربما يبدأ الإصلاح السياسى بالمرأة. فكيف والرجل بهذا الاستبداد يأمل بإصلاح الأمة وتربية أبنائها على حب الاستقلال والدستور. وفى "خطبة فى نادى حزب الأمة"، وهو الحزب السياسى، حزب الأقلية، عالجت قضية المرأة بمعزل عن الوطن، وهى من أطول الخطب، تتحدث فيها بلسان السيدات وشكواهن من الرجال وتدافع عن حقوقهن، حق العمل فى المجال العام والخروج من دائرة العمل الخاص، المنزل، لتجد موقعاً بين الإفراط والتفريط، بين الحجاب والسفور، بين حبس المنزل وسياحة الطريق، وتصوغ مواداً عشراً لتعليم البنات، الدين الصحيح، والمرحلة الابتدائية، والتدبير المنزلى، والطب، والعلوم الراقية، ومن أجل حسن التربية والصدق والجد والصبر، وإتباع الطرق الشرعية فى الزواج، وإتباع عادة الأتراك فى الآستانة، والحجاب، والحفاظ على مصلحة الوطن، والرجال فى نهاية المطاف[1].

٦- الوطن والأمة.

وأخيراً يكشف هذا الاشتباه السادس عن هوية المرأة بين الوطن والأمة والجامعة الشرقية. فقد كانت باحثة البادية معاصرة للأفغانى ودوائره المتداخلة، مصر والعروبة والإسلام والشرق. وفى نفس الوقت هى تلميذة أحمد لطفى السيد مفكر الأمة المصرية.

تعنى بالوطن الأمة المصرية. وتقدم "النسائيات" للأمة المصرية. وتصف أخلاق هذه الأمة. وتنادى: "نحن المصريين". وتحبذ الزواج من المصريات اللاتى بلغن مستوى عال من التعليم يفوق الشركسية والراقصة الأوروبية.

وفى نفس الوقت تتحدث عن الآستانة، تركيا. فقد سافرت إلى هناك امتداداً لربوع الوطن، وقد كانت المصاهرة بين المصريين والأتراك شيئا شائعا. وكتبت فى

(١) المرجع السابق، جـ١/١٣/٧٥/١٠٣-١٢٤.

جريدة "تركيا الشابة" (الجون ترك)، تنصح بارتداء الحجاب مثل نساء الأستانة أى اليشمك التركى.

وتتحدث عن اليابان والمراة الشرقية. فالمرأة اليابانية تسجد لزوجها. كانت تدعو لرقى المرأة الشرقية. وتدعو إلى مدنية خاصة بالشرق تلائم غرائزه وطبائع بلاده، ولا تعوق عن اجتناء ثمار التمدن الحديث. وليس وضع المرأة الشرقية أسعد حالاً من عندنا. فالمرأة تكاد تسجد لزوجها بالرغم من أخذها بوسائل التمدن الغربى الغربى. فهى تشارك زوجها مع الله.

وخلل هذا الاشتباه فى الحزب الوطنى حتى الآن. وعبرت عنه مواثيق الثورة المصرية مثل "فلسفة الثورة". وكان دعامة دعوة الإخوان المسلمين فى بواكيرها الأولى، لمصر والعروبة والإسلام، وعموم الحركة السلفية فى المغرب خاصة علال الفاسى[1].

وأحيانا يشير ضمير المتكلم إلى السلفيين أى عند أصحاب الدين الحنيف[2]. وهى الدائرة الأضعف عند باحثة البادية على عكس ما هو الحال الآن بعد ما يقرب من قرن، وبعث الدائرة الإسلامية على حساب الدائرتين القومية والوطنية.

كان إصلاح وضع المرأة هو الطريق إلى إصلاح حال الوطن. ونهضة المرأة دون نهضة الوطن نهضة كاذبة[3]. ربما كانت المرأة رمزاً للوطن كما هو الحال فى عديد من الروايات والأعمال الأدبية المعاصرة.

ومع ذلك فأقرب التجمعات إلى الحياة الكاملة هى حياة الريف والقرى والفلاحين البسطاء، وليس حياة المدن والعمران. لذلك أثر جان جاك روسو فى العصر الليبرالى عند باحثة البادية ومحمد حسنين هيكل. فالإسلام دين الفطرة والطبيعة[4].

---

(١) المرجع السابق، جـ١/١٤-٢٩/١٥-٣٠.

(٢) المرجع السابق، جـ١/٣٧.

(٣) المرجع السابق، إلى الانسة مى، جـ٢/٧.

(٤) المرجع السابق، المدن والقرى، ص٩٠-٩٤.

كانت باحثة البادية أول من دخل المدرسة بمصروفات، وأول من نال شهادة الابتدائية عام ١٩٠٠. وأول من نال دبلوماً عالياً عام ١٩٠٣، وأول من كتب، وأول من خطب. لذلك امتلأ الجزء الثانى من "النسائيات" بالتقريظ لها[١].

النسائيات سيرة ذاتية تكشف عن أزمة وطن، وحياة خاصة تبين وضعاً اجتماعياً، وحياة إنسان تُظهر مرحلة تاريخية لالتقاء ثقافتين وعصرين وقوتين اجتماعيتين وموقفين، كلاهما صحيح، وهو معنى الاشتباه. إنما الخطورة الآن فى تفكيك الأوطان باسم المرأة فى مقابل الرجل، وحقوق الإنسان الفردية فى مواجهة الجماعة وليس حقوق المواطن والوطن، باسم المجتمع المدنى الأصلى فى مواجهة الدولة الوطنية والقومية، والأقليات ضد وحدة الأوطان.

لا خلاص للمرأة إلا بخلاص المجتمع، ولا خلاص للمجتمع إلا بالانتماء للوطن، ولا حماية للوطن إلا بالنظام السياسى القادر على تجسيد لحظته التاريخية وحشد إمكانياته وتحديد رؤيته وتحقيق رسالته.

(١) المرجع السابق، باب التقاريظ، ص١٥٠-١٧٦. وهى من الشيخ عبد الكريم سليمان صاحب السعادة، إسماعيل صبرى باشا، الشيخ عبد العزيز جاويش، أحمد بك زكى، الشيخ حسين والى، الدكتور شبلى شميل.

مستقبل الإسلام
فى ضوء التحديات الراهنة

أولا: فك حصار الزمن.

يبدو أن التاريخ الآن على مفترق الطرق. فلا القديم قد انتهى تماما. ولا الحديث قد بدأ بعد. مازال القديم مترسبا فى الأعماق، ومازال الجديد تشرأب إليه الأعناق، كالدابة التى ساقاها فى اليمن ورأسها فى الشام طبقا لصور المعاد الموروثة من خيال القدماء.

ومنذ عقدين أو ثلاث، بدأ الحديث فى الغرب عن "النظام العالمى الجديد" ويرمز له بثلاثة حروف NWO. بعدها بدأ الحديث عن "النظام العالمى المتجدد" بأربعة حروف NNWO. وتتغير العلاقات الدولية من الحرب الساخنة إلى الحرب الباردة، ومن توازن القوى إلى توازن المصالح، ومن العالم ذى القطبين إلى العالم ذى القطب الواحد.

وتتشكل الآن قطبية ثانية ليس داخل الغرب بين معسكريه التقليديين الاشتراكى والرأسمالى بل بين العولمة التى تمثلها الولايات المتحدة وأوروبا الغربية فى المركز ونقيضها فى أفريقيا وآسيا فى الأطراف. يشرع لها "صراع الحضارات" و"نهاية التاريخ". فالحضارة الغربية، اليهودية المسيحية فى صراع جوهرى مع

(*) "مستقبل الإسلام"، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٤، ص١٩٢-٢١٨.

الحضارات الشرقية، الإسلام والكونفوشيوسية. فقد بدأت الحياة تدب فى العالم الإسلامى منذ الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، والصحوة الإسلامية فى أوروبا الشرقية، وانتشار الإسلام فى أوروبا الغربية وقبلها فى الولايات المتحدة الأمريكية حتى أصبح الدين الثانى بعد المسيحية، ونشاط الحركات الإسلامية فى كل أرجاء العالم الإسلامى فى المغرب والجزائر وتونس ومصر وشبه الجزيرة العربية ولبنان وسوريا والعراق وباكستان وأفغانستان وأندونيسيا والفلبين وكل أواسط آسيا. فالإسلام "الأسيوى" قادم، يقوى ظهر الإسلام "العربى". بل إن الإسلام "الأفريقى" على وشك النهوض. وقد كتب أحد مفكرى نيجيريا "لقد حمل العرب الإسلام، وبغيرهم ينتصر".

وقد شاع عن الإسلام أنه "ماضوى" النزعة، عصره الذهبى فى الماضى وليس فى المستقبل. فقد عاش آدم فى الجنة قبل أن يهبط إلى الأرض بفعل الغواية. وتحدث الصوفية عن عهد "ألست" الذى أخذ الله فيه من بنى آدم من ظهورهم عهد الإيمان الأول تأويلا لآية ﴿وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾. فالحنين إلى الماضى دفين فى النفس البشرية.

ودعمت هذه النزعة بعض المرويات مثل: "الخلافة من بعدى ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". فمن أراد النهضة فعليه العودة إلى عصر الخلافة. فتنشأ الحركات والأحزاب الإسلامية المضادة للنظم الملكية على كافة أشكالها المباشرة وغير المباشرة، الصريحة والضمنية. وتدعو إلى العودة إلى عصر الخلافة الأول قبل أن يفسد الزمن، ويدنس التاريخ تأويلا لآية ﴿فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾. ويروى أيضا "خير القرون قرنى والقرن الذى يلونه". ومن أراد التقدم والنهضة عاد إلى قرن النبى خير القرون. ودونت كتب الطبقات على هذا النحو، طبقات الحنابلة، طبقات المعتزلة، طبقات الصوفية، لترتيب الأجيال من الصحابة إلى التابعين إلى تابعى التابعين. ويقل الفضل والعلم جيلا وراء جيل. وفى العقائد فى موضوع الإمامة وهو آخر الموضوعات أضيف

سؤال: هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل؟ وأفتى علماء أهل السنة بالجواز لأن الفضل يقل. وأين للمسلمين بالأفضل، وقد استولى المفضول على السلطة ودان له الناس بالطاعة والولاء، ترغيبا أو ترهيبا، بالجزرة أم بالعصا؟ ومن المرويات أيضا "جاء الإسلام غريبا، وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء". فمن أراد الإسلام من جديد فى الحاضر والمستقبل فعليه العودة إلى الوراء، إلى النموذج الصافى الأول. وهو ما يعرف فى العلوم الاجتماعية باسم حركات الإحياء عن طريق العودة إلى الأصول الأولى Fundamentalism أو إلى الحياة البدائية الأولى Primitivism كما حاول تروتسكى فى "المسيحية البدائية" Primitive Christianity. فالعودة إلى الأصول كما بيّن جان جاك روسو Retour aux Sources هى عودة إلى الطبيعة Retour à la Nature قبل أن تفسد الأخلاق، ويضل الناس، وينحرف المجتمع.

والحنين إلى الماضى لا يتعلق فقط بالإسلام بل بكل الأيديولوجيات والحركات السياسية عندما يتأزم الحاضر، وينهار النموذج القديم. فالقومى يحن إلى العهد القومى الناصرى فى الخمسينات والستينات. والماركسى يحن إلى الثورة الاشتراكية الكبرى فى ١٩١٧ فى الاتحاد السوفيتى. والليبرالى يحن إلى ثورة ١٩١٩ والنموذج الليبرالى فى العشرينات والثلاثينات فى مصر. وكلما تأزم الحاضر اشتد الحنين إلى الماضى هروبا فى الزمن إلى الوراء. وكلما صعب على العقل تشخيص الحاضر وإيجاد الحلول للخروج من أزمته نشط الخيال بالعودة إلى الماضى، عصر البراءة الأولى والصفاء الخالص.

وتساعد بعض الأمثال العامية على ذلك مثل "اللى فات قديمه تاه". بل وصف الله بالقديم اعتزازا بالقدم مع أنه وصف أيضا بالخلق والإبداع. والجبن "القديم" خير من الجبن الجديد. ومع ذلك فبعض الأمثال العامية تنقد القديم وتهزأ منه مثل "الصرمة القديمة" التى يُضرب بها العدو إمعانا فى الاحتقار والإذلال. ويكون السب أيضا بوصف الخصم بأنه "ابن القديمة". القديم هو البالى الذى عفى عليه الزمن. وشتان بين حيين من أحياء القاهرة: "مصر القديمة"

و"مصر الجديدة". وما ترسب فى الوعى الثقافى هو أولوية القديم على الجديد، والتحسر على الزمن الماضى، أيام الرخص والحياة السهلة الميسورة.

والتوجه نحو المستقبل له جذوره أيضا فى الإسلام. وهو صريح فى النص. ولغويا لفظ "قدم" هو نفس اللفظ الذى منه تُشتق صفة "القديم" وصفة "التقدم"، ومن ثم لا تكون "القدامة" باستمرار ضد "الحداثة" لأنهما مشتقان من نفس اللفظ. فلا يوجد مانع فى الثقافة أن يكون التقدم إلى الأمام وليس إلى الوراء. فالأمر مرهون بالحرية ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾. والدعوة إلى السبق مفتوحة ﴿فالسابقون السابقون﴾. ويدين الوحى التخلف عن الجهاد والمخلفين من الأعراب والقاعدين عن المشاركة. ويحثهم على النهوض والقيام والتحرك، والهمة والمبادرة والسبق.

وهناك مرويات أخرى تفتح المجال إلى المستقبل دون التخلى عن الحاضر مثل: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا". فالاستعداد دائم من أجل الغد لأن المستقبل قد يتوقف فى أية لحظة. وهى أقل ترسبا فى الوعى الثقافى من المرويات التى تدعو إلى الحنين إلى الماضى والإغراق فيه. والأنبياء حاضرون أكثر من القادة السياسيين. وتتحدث الناس عن آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكأنهم حاضرون بيننا، جيران لنا، نتحدث معهم. نشكو لهم همومنا، ونطلب العون منهم.

وقد استقرت الأخرويات أى أمور المعاد فى العقائد وكأنها أشياء ثابتة لا صلة لها بالواقع وبحياة البشر. مع أن القصد منها هو التوجه نحو المستقبل. فالماضى يصب فى الحاضر. وتلك وظيفة قصص الأنبياء والعبرة من سير القدماء والشعوب الغابرة. والحاضر يتجه نحو المستقبل وتلك وظيفة الإيمان بالآخرة وبالمعاد وبالبعث وبالحساب. ليس للموت الكلمة الأخيرة بل الحياة مستمرة قبل الموت وبعده. ولا شىء يضيع. بل إن المستقبل مرهون بالحاضر. والاستعداد له يبدأ من الحاضر[1].

---

(١) انظر دراستنا: علم المستقبليات، عالم الغد بين الأمس واليوم، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، ص٥٥١-٥٩٩. وأيضا "من الذى يمنع المثقف العربى من التفكير فى المستقبل وما الذى يمكن أن يدفع إليه؟"، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٢٩-١٤٢.

بل إن الوحى نفسه نزل على مراحل من آدم حتى محمد طبقا لتطور الوعى الإنسانى. فقد نزل الوحى للمساهمة فى هذا التطور لتحرير العقل من الخرافة، والشعور من الوهم، والإرادة من الجبر. ويكتمل الوحى باستقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة[1].

أما الحاضر فقد عصى على المسلمين الغوص فيه والبحث فى مكوناته ومعرفة طبيعة المرحلة التاريخية التى يعيشونها. وصعب عليهم الإجابة على سؤال: فى أى لحظة من التاريخ نحن نعيش؟ هرب منه البعض واتجه إلى الماضى فوقعوا فى السلفية التى تشتد يوما بعد يوم. وتتعدد مظاهرها فى أساليب الحياة وطرق التفكير والرؤية للعالم. وهرب البعض الآخر واتجه إلى المستقبل فوقع فى النموذج الغربى، العلمانية، مع سوء فهم لها بمعنى فصل الدين عن الحياة، وهو ما لا تقره الشريعة، وما يخالف طبيعة الإسلام، وليس فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية. وهى تجربة الغرب فى التقدم والتى يقرها الإسلام لأنه لا توجد سلطة دينية فى الإسلام، كهنوت أو كنيسة، ولا سلطة سياسية ملكية موروثة أو عسكرية متوارثة. فالإمامة عقد وبيعة واختيار.

ولما كانت الحركة ضرورية من طبائع الأمور سماها صدر الدين الشيرازى "الحركة الجوهرية". اتجه بعض المحظوظين إلى الهجرة إلى الخارج بعد طول انتظار وإهانات على أبواب السفارات والقنصليات الأجنبية وإعطاء الشرعية للهجرة من هجرة الرسول مع أن الرسول قد عاد عام الفتح، ولم تعد الطيور المهاجرة. وظلت تبنى فى بيوت غيرها، وبيوتها مهدمة ومهددة بالزوال. بينما هاجر البعض الآخر تحت الأرض وانخرط فى حركات سرية ليتحول من خلالها من العدم إلى الوجود، ومن البطالة إلى العمل، ومن الإحباط إلى الأمل، ومن الفقد إلى الوجد، ومن ضياع الإمارة فى المحل إلى إمارة العالم كله. وغاص فريق ثالث إلى داخل النفس، يبكى حظه، وينعى نفسه حتى يضيق الصدر، ويتعذر التنفس، فيصاب

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

بالغم والكمد، وينتهى الأجل بسكتة قلبية تعبر عن السكون والعجز عن التحرك، وفك حصار الزمان والمكان، كما حدث لبعض الشعراء والفنانين. وانضم فريق رابع إلى النخبة الحاكمة يجد لديها الخبز والأمان بديلا عن الله ﴿الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾، والضرورات تبيح المحظورات. واختار البعض "التجسير" بين الأمير والغفير. فإن درء مفاسد الحكام مقدم على جلب المصالح للشعوب. وينتهى الأمر إلى الانتهازية المزدوجة، الاستفادة من الأمير، وتحسين صورته أمام الغفير. وآثر آخرون مواجهة الحاكم الظالم، والشهادة فى سبيل الدفاع عن حقوق الشعوب، وأن أعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام ظالم.

وهكذا حوصر المسلمون فى الزمن بين ماضٍ ولى مازالوا مشدودين له، ومستقبل غائب لا يعرفون مصيرهم فيه، وحاضر غامض لا يعرفون فى أى مرحلة من التاريخ هم يعيشون فيها. فتوقفت عقارب الساعة، وسار المسلمون فى المكان "محلك سر". والمياه الراكدة التى لا تتحرك يصيبها العفن، ويموت فيها العشب، وينقرض منها الأحياء. فالماضى من صنع القدماء لم يعد يعبر عنهم. ينقلونه بالرغم من اختلاف العصور والأزمان. تغيرت القضايا، وتبدلت التحديات بل واختلفت طبيعة المرحلة التاريخية كلها، من الانتصار إلى الانكسار، ومن الفتح إلى الاستعمار، ومن الريادة إلى التبعية، ومن الإبداع إلى النقل. وهو ما يحتم التحرر من قيد الماضى وتحريك عقارب الساعة من جديد.

والمستقبل غائب. استبدل به المسلمون مستقبل غيرهم، الحضارة الأوروبية الحديثة. انبهروا بها، ورأوا فيها مستقبلهم. ووضعوا أنفسهم فى مسار حضارى غير مسارهم، وفى وعى تاريخى ليس وعيهم. انبهرت الأغلبية بالقدماء وهم من المحدثين، وانبهرت الأقلية بالمحدثين وهم من القدماء. فحدث خُلف بين اختيار الجماهير واختيار النخبة فى النظام السياسى. النخبة ثقافتها غربية والجماهير ثقافتها إسلامية. ويتبادل الفريقان تهمتى التكفير والتخوين. تكفر الجماهير النخبة ونظامها السياسى، وتخوّن النخبة الجماهير وحركاتها الإسلامية.

والحاضر يغرق فيه الجميع، حكام ومحكومين، نخبة وجماهير. تُحاصَر النخبة بين ضغط الخارج ومعارضة الداخل. تُحاصَر بينهما فى المكان بالإضافة إلى حصار الزمان. وتحاصر الجماهير بين العمل العلنى غير المسموح به لغياب أى تنظيم شرعى إسلامى يكون منبرا لها، والعمل السرى الذى سرعان ما تكتشفه أجهزة الأمن وتتهمه بالخيانة للداخل والعمالة للخارج بتكوين تنظيم غير شرعى لقلب نظام الحكم. وتزداد المآسى والأحزان بمزيد من الاحتلال والتبعية من الخارج، والقهر والفقر من الداخل. ويستمر التحرك فى المكان حتى يسقط النظام أو تثور الجماهير أو يكون الوطن كله هدفا للاحتلال بدعوى الحرية للإنسان والديموقراطية للشعوب.

وألفاظ الزمان فى القرآن كثيرة تتراوح بين الأطول والأقصر مجازا مثل: الأبد، الخلود، الدهر، السنة، الشهر، اليوم، الساعة، الآن، من أجل الإيحاء بأهمية الزمن الطويل والقصير، والإعداد والإسراع، والتوتر بين اللحظة والخلود، بين لحظة الزمان وكل الزمان.

ولزمان الإنسان أيضا مصطلحاته مثل الأجل المحدد بين الحياة والموت، والعمر حتى يشحذ الإنسان الهمة ويسرع فى الإعداد، ويحقق رسالته على الأرض. فالزمن توتر، وحدوده من أجل الإبداع. ولساعات النهار أفعال فى الضحى والصبح والظهر والعصر والمغرب والعشاء حتى يرتبط الزمان النفسى بالزمان الكونى. وتكون علاقة الإنسان بالكون هى علاقة الزمان، زمان فى النفس وزمان فى الطبيعة، والتكيف الواجب بين الزمانين. وللطبيعة زمانها فى الشروق والغروب، ودوران الأرض حول الشمس والليل والنهار، والحساب، والأفلاك. وللقمر منازل، وللأفلاك دوائر ﴿كل فى فلك يسبحون﴾. وهو الزمن عدد الحركة كما تصوره الفلاسفة. فالزمان حياة الكون وحركته وليس فقط فضيلة فى الإنسان. فالعالم إنسان كبير، والإنسان عالم صغير كما لاحظ إخوان الصفا.

والزمان ليس جوهرا ثابتا بل مادة الفعل فى السبق واللحاق والتقدم والتأخر، والإسراع والبطء، والهوينى، والأول والآخر. الزمان حركة فى النفس وفى

المجتمع وفى التاريخ. هو محرك الإنسان الأول وباعثه على الفعل والحركة والإنتاج.

وقد حلل الأصوليون تحقق الأفعال فى الزمان بين الأداء والقضاء، بين الفور والتراخى، فلكل وقت فعله حتى يبعث الإنسان على القبض على الزمان، وعدم تسربه من بين أصابعه. فالزمن للفعل. ولكل لحظة فعلها. الزمن هو عدد اللحظات، والإنسان هو مجموعة الأفعال. كما جعل الصوفية الوقت مقاما أو حالا، تبدأ فيه التوبة فى الحال والآن. فالصوفى ابن وقته. الزمان هو الزمان النفسى، حالة من حالات الشعور. فى حين قد عرفنا الآن بنسيان الزمن، وخروج أفعالنا عنه، وتأخرنا فى المواعيد. فالماضى للحزن عليه وليس للانطلاق منه. والحاضر لليأس منه والبكاء عليه. والمستقبل للتسويف فيه وإرجاعه إلى مشيئة تتحكم فيه غير مشيئة الإنسان.

ثانيا: التحديات الراهنة.

فى وسط هذا الإحساس المعكوس بالزمان وأولوية الماضى على المستقبل هناك سبعة تحديات راهنة تواجه الأمة طبقا للأولويات وفقه المصالح.

١- تحرير الأرض من الاحتلال القديم فى فلسطين منذ ضياع نصفها فى العهد الليبرالى فى ١٩٤٨ والنصف الآخر فى العهد القومى الاشتراكى فى ١٩٦٧، واحتلال كشمير أيضا فى نفس وقت احتلال فلسطين وبنفس آلية التقسيم التى اتبعتها بريطانيا، تقسيم فلسطين بين عرب ويهود فى ١٩٤٨، وتقسيم شبه القارة الهندية بين هندوس ومسلمين فى ١٩٤٨، تطبيقا لشعار فرّق تسد". والاحتلال الجديد فى العراق وأفغانستان والشيشان، والاحتلال التاريخى منذ نهاية العصر الوسيط وبداية الحديث فى الغرب ونزوح المسلمين من الأندلس وسقوط غرناطة، احتلال أسبانيا سبته ومليلية والجزيرة الخضراء شمال المغرب. التحدى أمام المسلمين الآن هو استئناف حركات التحرر الوطنى التى بدأها المصلحون الأوائل كأفراد مثل الأفغانى وعلال الفاسى والسنوسى وعمر المختار والمهدى أو كحركات

مثل المهدية والسنوسية وجماعات الإخوان المسلمين والجهاد وحماس وغيرها من المنظمات الجهادية فى فلسطين. الجهاد واجب شرعى فى حالة العدوان على الأمة ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾. وقد أخرج المسلمين من ديارهم، واحتلت أراضيهم، وهدمت منازلهم، وجُرفت حقولهم، واستبيحت حرماتهم، ويُتمت أطفالهم، وقتل نساؤهم وشيوخهم. ويحث الوحى على ذلك بربطه بين السماء والأرض فى ﴿إله السموات والأرض﴾، ﴿رب السموات والأرض﴾، ﴿وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله﴾. فمن يستولى على أراضى المسلمين ويتجبر فيها فإنه قد طعن فى الألوهية وانتقص منها. لذلك أفتى فقهاء الأحناف بعدم جواز الصلاة فى الدار المغصوبة. فالصلاة فعل حسن، واغتصاب الأرض فعل قبيح. ولا يجتمع حسن وقبيح فى نفس الفعل. وهو نفس الحكم بالنسبة للإنفاق من المال المغصوب، والأكل من الطعام المغصوب، والوضوء بالماء المغصوب. وما ينطبق على فلسطين، ينطبق على العراق، وأفغانستان، وكشمير، والشيشان، وسبته ومليلية والجزيرة الخضراء فى شمال المغرب. ولا ينطبق ذلك على أراضى المسلمين وحدهم بل على كل الأراضى المحتلة والمستعبد أهلها وهى آخر معاقل الاستعمار الغربى مثل جبل طارق واحتلالها من بريطانيا. فالإسلام دعوة عامة وشاملة للبشر جميعا. ومناهضة الاحتلال قيمة إنسانية عامة يُحملها الإسلام للمسلمين ولغير المسلمين. كذلك يعارض الإسلام إنشاء قواعد أجنبية داخل البلدان الإسلامية. فهى نوع من الاحتلال غير المباشر. كما يعارض دخول المسلمين فى أحلاف عسكرية وجعل أراضيهم مطية لقوات أجنبية للعدوان على الغير، مسلمين وغير مسلمين.

٢- تحرير المواطن من كل صنوف القهر السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. فالمسلمون محكومون بنظامين: ملكى وعسكرى، قريش أو الجيش. الأول يستمد سلطته من الوراثة، ملكا عن ملك. والثانى يستمد سلطته من الانقلاب. وكلاهما، بالرغم من الواجهات الديموقراطية بانتخابات شكلية أو مزورة ومجالس معينة، كلاهما نظامان غير شرعيين لأنهما لم يستمد سلطتهما من الشعب. فالإمامة

عقد وبيعة واختيار. والإمام ممثل الناس وليس ممثلا لله. طاعته مشروطة بطاعة القانون، وتحقيق المصالح العامة. والخروج على الحاكم الظالم واجب شرعى بعد استيفاء آليات النصح والرقابة مثل النصيحة، والحسبة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمخاصمة أمام قاضى القضاة. ومهمة المفكر الإسلامى المعاصر نزع جذور التسلط والقهر المترسبين فى الوجدان العربى وفى الوعى الإسلامى المعاصر. وهى الجذور المعرفية المتمثلة فى دور العقل فى تبرير المعطيات دون إعمال النظر والنقد والتحليل. وهى أيضا الجذور "الأنطولوجية" المتمثلة فى تصوير العالم باعتباره هرما، تتراوح درجاته بين الأعلى والأسفل، بين القمة والقاعدة، بين الواحد والكثير. والتحدى هو كيف يتحول هذا التصور الرأسى للعالم إلى تصور أفقى بحيث تكون العلاقة بين طرفين علاقة الأمام بالخلف، والتقدم بالتأخر، وليست علاقة الأعلى بالأدنى[١]. فالأعلى هو الإمام، والأدنى هو الوراء. وهى أيضا الجذور الأخلاقية فى ثنائيات الحق والباطل، الخير والشر، الرجل والمرأة، الكمال والنقص. وهى الأخلاق التى ساعدت على التسلط باسم الخير، أخلاق المجتمع الأبوى حيث تسوء فيه قيم "سى السيد"، قيم الطاعة والولاء على قيم المعارضة والرد. "كلكم راد وكلكم مردود عليه". التحدى هو كيفية التحول من الفرقة الناجية وهى فرقة النظام الحاكم وأهل الحظوة والسطوة إلى التعددية الفكرية والسياسية، وهى فرق المعارضة من أجل الحوار الفكرى والسياسى بين الرأى والرأى الآخر والاتفاق على برنامج عمل وطنى موحد تجتمع عليه الآراء والاجتهادات المختلفة. وهو ما دعت إليه الشريعة من قبل من أن الحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد[٢].

٣- العدالة الاجتماعية ضد هذا التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم من المسلمين، وأفقر فقراء العالم من المسلمين. والأمة واحدة.

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا المعاصر، الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٩٩-١١٨.

(٢) انظر دراستنا: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٢١-٥٣٦.

تنعكس وحدة الألوهية فيها ﴿وإلهكم إله واحد﴾، ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة﴾. وما فاض من حاجة المسلم فهو لأخيه. والملكية فى الإسلام ليست فردية مطلقة بل هى ملكية عامة للأمة ترث ملكية الألوهية استخلافا. فالإنسان خليفة الله فى الأرض، استخلفه على ما أودع بين يديه لمصلحة الأمة. له حق الانتفاع والتصرف والاستثمار، وليس له حق الاكتناز والاستغلال والاحتكار. فإن فعل فللإمام الحق فى نزع الوديعة من بين يديه للصالح العام. كما أن "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار" أى الزراعة والصناعة. وهما أهم قطاعين فى الإنتاج. والركاز وهو ما يوجد فى باطن الأرض، الركاز، أى قطاع التعدين، لا يكون ملكية خاصة لأنه لا يتحرك ويُنقل الأسواق، ملكية عامة للأمة أى الدولة. بل إن لفظ "مال" فى القرآن ليس اسما أى جوهرا ثابتا بل هو اسم مركب من "ما" حرف الصلة، و"ل" حرف الجر. فالمال يدل على علاقة بين صاحب الشىء والشىء. الملكية وظيفة اجتماعية وليست استحواذاً على شىء[1]. وقد تم تحريم الربا لأن المال لا يولد المال من تلقاء نفسه ولكن من خلال الجهد والعمل. ولا يوجد فائض للقيمة. فالعمل وحده مصدر القيمة. وقيم الإسلام فى الإنتاج وليست فى الاستهلاك. ولا يجوز تراكم رأس المال بين فئة قليلة من الرأسماليين ﴿كى لا يكون المال دولة بين الأغنياء منكم﴾. والقرآن صريح فى نقد البذخ والإسراف، ووضع الأموال فى أيدى السفهاء. ودور زكاة المال ليس فى إعطاء ربع العشر مما يحول عليه الحول وتحليل الباقى حتى ولو كان بالملايين بل للإيحاء بأن ما فاض عن الحاجة وأصبح مكتنزا فهو ملك الأمة. يدور بين الناس من أجل التنمية، وإنشاء المصانع، وإيجاد فرص للعمل. القصد هو الكيف لا الكم، الدلالة وليس الشىء، المعنى وليس الموضوع. ومن حق الدولة تخصيص ملكية عامة للناس للرعى فيها وهو الإقطاع مشاعا بين الناس. وللفقراء حق فى أموال الأغنياء. ﴿والذين فى أموالهم حق معلوم، للسائل والمحروم﴾. ففى المال حق غير الزكاة. وقد كثر الحديث فى

---

(١) انظر دراستنا: المال فى القرآن، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص١٢١-١٦٢.

الفكر الإسلامى المعاصر عن الاشتراكية فى الإسلام، والإسلام والاشتراكية، والعدالة الاجتماعية فى الإسلام، واليسار الإسلامى. ولا تتم إعادة توزيع الدخل بين المسلمين لتحقيق أكبر قدر ممكن للعدالة الاجتماعية فقط بل يتم أيضا توزيع ثروات العالم على الشعوب بين من يملكون ومن لا يملكون، بين الدول الغنية والدول الفقيرة. فقد تم نهب المركز للأطراف، واستيلاء أوروبا على ثروات أفريقيا وآسيا إبان المد الاستعمارى. وآن الأوان لاسترداد حقوق الشعوب على ثرواتها الوطنية بإلغاء الديون عليها واسترداد ثرواتها بتأميمها أو قبول المعونات من المؤسسات المصرفية العالمية ردا لحقوقها التاريخية على مواردها الطبيعية.

٤- الوحدة ضد التجزئة، وتكوين قطب ثان فى مواجهة القطب الأول ضد مخطط تمزيق الأوطان وتحويلها إلى فسيفساء عرقى وطائفى حتى تصبح إسرائيل هى أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة، تأخذ شرعية جديدة من الوضع الجغرافى والسكانى للمنطقة بدلا من أساطير المعاد المؤسسة الأولى لإسرائيل كما تصورها هرتزل فى "الدولة اليهودية". فالمسلمون عرب وبربر وأكراد وتركمان وسنة وشيعة ومسلمون وأقباط. ولكل منهم حقه الشرعى فى تكوين دولته المستقلة. والحقيقة أن الأمة الإسلامية كما وصفها ميثاق أهل المدينة أمة متعددة الأعراق والثقافات. والعولمة ليست ذات اتجاه واحد بل ذات اتجاهين، وحدة المركز وتفتيت الأطراف حتى يبقى القوى قويا والضعيف ضعيفا. والأطراف هو العالم الإسلامى فى أفريقيا وآسيا. التحدى إذن هو كيف يشكل المسلمون منظمات إقليمية تقوم على التعاون الإقليمى والاعتماد المتبادل، وأسواق مشتركة قادرة على الوقوف أمام مجموعة الدول الثمانية الأكثر تصنيعا؟ كيف يتم تشكيل قطب ثان فى مواجهة القطب الأوحد؟ والقطب الثانى الأكثر قدرة على القيام بهذا الدور هو العالم الإسلامى المترامى الأطراف فى أفريقيا وآسيا، من طنجة حتى بكين. وهو مملوء بالإمكانيات، الموارد الطبيعية، والعقول العلمية، والسواعد فى العمالة الرخيصة. لذلك يشتد حوله الحصار فى الخارج والعدوان فى الداخل، والتهديد بالانقضاض عليه ما لم يدخل بيت الطاعة، ويتخلى عن أسلحة الدمار الشامل

المزعومة، وإسرائيل مدججة بالسلاح التقليدى وغير التقليدى، تحتل أراضى الغير، وقاعدة للعدوان للتوسع حتى تصبح هى المعادل الوحيد فى الوطن العربى والعالم الإسلامى.

٥- التنمية المستقلة حماية للاستقلال السياسى. فالأمة التى لا تطعم نفسها بأيديها تظل تابعة لغيرها فى الطعام والكساء والإيواء والسلاح بل فى العلم والثقافة ووسائل العمران. فمازال ٧٥٪ من الغذاء فى الوطن العربى مستورداً من الخارج. وارتهنت الإرادة الوطنية لعديد من الدول الإسلامية بسبب استيراد القمح والمعونة الأجنبية. مازالت الأمة تعيش على نقل المعلومات وليس إبداع العلم. وتتحكم الدول المتقدمة فى نوع المعلومات المنقولة، وتحجز المعلومات الأهم. فالمعلومة قوة Information is Power. وتبلغ حصيلة ميزانية شبكات المعلومات (مثل بيل جيتس) مقدار ميزانية دولة بأكملها. التحدى إذن كيف يمكن للإسلام صياغة أيديولوجية للتنمية مستمدة من الثقافة الوطنية، والإسلام هو المكوّن الرئيسى فيها؟ صورة الأرض فى القرآن هى صورة الأرض الخضراء التى ينزل عليها الماء فتهتز وتخضر وتنتج من كل زوج بهيج، وليست الأرض الصفراء، الهشيم الذى تذروه الرياح[1]. ومن كان فى يده فسيلة وأتاه الموت فليغرسها فى الأرض حتى تكون آخر أفعاله اخضرارا. ويُوضع العشب الأخضر ويرش بالماء حتى على قبر الميت ترحما على روحه بالخضرة والماء. رسالة الإنسان فى الأرض إعمارها ﴿هو أنشاكم من الأرض واستعمركم فيها﴾. بل إن القرآن يقسم بالتشييد والبناء والعمران ﴿والبيت المعمور، والسقف المرفوع﴾. ويصف ميزات الحديد، مادة التصنيع الأولى. فهى أداة السلم والحرب، فيه البأس والمنافع ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس﴾. وهو أداة للإنسان طيعة، يستخدمه كيف يشاء ﴿وألنا له الحديد﴾. وهو آلة للدفاع الساكن ﴿ولهم مقامع من حديد﴾ أو الهجوم المتحرك ﴿وأتونى زبر الحديد﴾. والفلك يجرى فى البحر، والطير صافات، وكلها صور لإعمار الأرض والسيطرة على قوانينها.

(١) انظر دراستنا: الأخضر والأصفر فى القرآن الكريم، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٥٧-٦٨.

٦- الدفاع عن الهوية ضد التغريب، والانبهار بالآخر، ونسيان الذات لنسيان ماضيها، وضعف حاضرها. فنظرا لأزمة الحاضر، وعدم معرفة فى أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، انبهر البعض بالغرب، وقلدوا النموذج الغربى، واعتبروا مسار الحضارة الغربية هى مسار الحضارات كلها. فوضعوا أنفسهم فى مسار غير مسارهم. واعتبروا أنفسهم فى العصر الحديث بل فى أواخره. ويتحدثون عن ما بعد الحداثة، ونحن مازلنا نحاول غلق العصر الوسيط، العصر العثمانى، من أجل بداية عصور حديثة، وشق الطريق نحو الحداثة. فحدث رد فعل طبيعى عند الجماهير للدفاع عن هويتها وتاريخها وثقافتها ومسارها باسم الخصوصية والتقاليد. وانشقت الثقافة إلى شقين تحت شعارين متضاربين: العلمانية والسلفية، الحداثة والأصولية. ووصل الأمر بالتناقض إلى حد الحرب الأهلية كما هو الحال فى الجزائر منذ ما يقارب العشر سنوات مع ما يقرب من مائة ألف شهيد. ليست الهوية هى الشكل والمظهر، الحجاب والذقن والجلباب والقلنسوة ولا حتى الصلوات والمساجد والقباب، والاحتفالات الدينية والمناسبات، وكثرة الأدعية، وانتشار الثقافة التقليدية. الهوية فى الذات فى رؤيتها للعالم وفى قدرتها على التمايز والإبداع ضد تقليد الغير بل تقليد القدماء. فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. ويؤكد القرآن على التمايز بين الأنا والآخر، وفى نفس الوقت يدعو إلى الحوار بينهما. لا تقليد وذوبان، ولا قطيعة ومفاضلة. وعلى هذا النحو تتعدد النماذج الحضارية وتتكاثر الخصوصيات من أجل الإثراء المتبادل، وتعدد مراكز الإبداع. وفى المرويات "ستتبعون سنن من قبلكم، شبرا بشبر، وذراعا بذراع! قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى؟ فقال فمن إذن؟". إن قيم التنوير التى يقوم عليها النموذج الغربى، العقل والعلم، والإنسان، والحرية، والعدالة، والتقدم لا تخص الغرب وحده، بل هى قيم تناضل من أجلها الشعوب وفى كل الحضارات. وقد ساهم الإسلام فى صنعها عبر الترجمات من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر اللغة العبرية فى طليطلة وصقلية وبيزنطة فساعدت على بداية العصور الحديثة فى الغرب، الإصلاح الدينى وعصر النهضة. فالنموذج الغربى "تلك بضاعتنا ردت

إلينا" دون اتكال على الغير أو فخر بالذات. فالتاريخ حلقات متصلة، تتراكم حضاراته من الشرق القديم حتى الغرب الحديث مرورا بالحضارة الإسلامية ضد مؤامرة الصمت التى يحيكها الغرب حول حضارته حتى تبدو خلقا عبقريا على غير منوال.

٧- حشد الجماهير وتجنيد الناس من أجل أخذ مصيرهم بأيديهم فلا تتحكم فيهم نخبة حاكمة فى الداخل أو نظام عالمى فى الخارج. فقد أصيب المسلمون باللامبالاة والفتور كما بيّن الكواكبى فى "أم القرى"، استبداد الحاكم من جانب ولا مبالاة الجماهير من جانب آخر. وقد فعل ذلك دى لامنيه أيضا فى منتصف القرن التاسع عشر فى فرنسا لفتور الناس عن الثورة بعد عودة الملكية فى كتابه الشهير "عن اللامبالاة" De L'Indifférence. وقد صرخ الأفغانى من قبل فى المسلمين: "والله لو كنتم ذبابا أو جرادا وحطتم على الجزيرة البريطانية لأغرقتموها". فالتحدى هو كيف يتحول المسلمون من كم إلى كيف، ومن ثقل مادى إلى ثقل كيفى. وفى المظاهرات الصاخبة الأخيرة ضد العولمة والعدوان الإسرائيلى على شعب فلسطين، والأمريكى والبريطانى على شعب العراق، والأمريكى على أفغانستان، والروسى على الشيشان، امتلأت عواصم العالم بالملايين ضد العدوان إلا الشوارع العربية الصامتة والخائفة من طغيان نظم الحكم. فى حين تحرك الإسلام فى آسيا خاصة فى باكستان. الإسلام العربى خافت أو تحت الأرض فى حين أن الإسلام الأسيوى صاخب متحد لنظم القمع الداخلية وللعدوان الخارجى. وحمل الإنسان الأمانة ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾ هو تحمل للمسئولية. وخير أمة أخرجت للناس تصدح بالحق فى الشرق والغرب، ويجعلها مسئولة عن نظام العالم، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والجزاء فى الدنيا والآخرة يجعلها مسئولة عن أعمالها ترجو الثواب. وهى الحافظة للذكر فى القلوب والعقول وفى المجتمع والتاريخ.

ثالثا: آليات التحدى.

إن الأمة قادرة على الدخول فى تحديات العصر وتحديد مسار الإسلام فى المستقبل. والسؤال أى إسلام وبأى آليات؟ إن الإسلام الموروث من التاريخ والقابع فى القلوب والأذهان إسلامان، الإسلام التقليدى المحافظ الموروث منذ أكثر من ألف عام، فقد قضى الغزالى على التعددية الفكرية والسياسية وأضاف فى علم أصول الدين بعد الإمامة فصل "فيما يجب تكفيره من الفرق" اعتمادا على حديث الفرقة الناجية الذى يشكك فى صحة سنده ومتنه ابن حزم لأنه غريب عن روح الإسلام ولأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، ولأن الكل راد ومردود عليه، ولأن الصواب متعدد، للمخطئ أجر وللمصيب أجران. واختار الأشعرية عقيدة واحدة، والشافعية مذهبا واحدا. وأعطى الحاكم، نظام الملك فى بغداد، أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد". وقدم للناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين" مردفا "وهذا ما أعاننى السلطان عليه". فالله حى عالم قادر، سميع بصير متكلم مريد، وكذلك الحاكم. الله صفاته فى ذاته، والحاكم صفاته فى عسكره وشرطته وأجهزة أمنه. وللناس الصبر والتوكل والورع والرضا والتقوى والخوف والخشية والرهبة، والفقر والزهد والتوبة. ومازال هذا الاختيار قائما حتى الآن. التحول من الإسلام التقليدى المحافظ إلى الإسلام الإصلاحى التجديدى. هو التحدى الآن عن طريق حركة غزالية مضادة لإحياء التعددية الفكرية والسياسية من جديد، وعقد حوار نظرى بينها لإعادة الاختيار بين البدائل. فقد يكون الاعتزال أفضل لنا الآن من الأشعرية لحاجتنا إلى العقل والحرية. وقد تكون المالكية أفضل لنا الآن من الشافعية لحاجتنا إلى المصالح العامة ولجميع أشكال الاستدلال الحر مثل الاستحسان والاستصلاح. وقد نكون أحوج إلى قيم المعارضة والرفض والتمرد ضد تسلط الحاكم وسلبية المحكوم. وقد نكون أحوج إلى علم الإنسان الغائب بين الطبيعيات والإلهيات فى علوم الحكمة.

إن أول شروط مواجهة التحدى هو الوعى التاريخى، والإحساس بالمسئولية التاريخية، وإدراك تقاطع مسار التاريخ للحضارة الإسلامية مع مسارات الحضارات

الأخرى خاصة الحضارة الغربية التى كان لها الريادة فى العصور الحديثة وهى الآن تصارع مسارات أخرى للشعوب تريد أن ترثها ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾. فالمسار التاريخى للغرب ثلاثى المراحل: القديم والوسيط والحديث. القديم فى العصر اليونانى الرومانى. والوسيط فى العصر الكنسى المدرسى. والحديث فى عصر العقلانية والعلم إبان العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر والإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر، والنهضة فى القرن السادس عشر وحتى الآن. كل مرحلة استمرت ما يقرب من سبعة قرون. العصر القديم من القرن الأول حتى السابع، والعصر الوسيط من السابع حتى الرابع عشر، والعصر الحديث من الرابع عشر حتى الآن، القرن الواحد والعشرين. ومسار الحضارة الإسلامية ثنائى المراحل. الأولى العصر الذهبى الأول، من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع وهو ما يعادل القرن السابع الميلادى حتى القرن الرابع عشر، قرن ابن خلدون الذى أرخ بحق للفترة الأولى مبينا أسباب النهضة وعوامل الانهيار، من البداوة إلى الحضارة إلى البداوة من جديد حتى تكتمل الدورة. والثانية العصر المملوكى التركى العثمانى من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى التى دونت فيها الذاكرة ما أبدعته بالعقل، كجمل الصحراء الذى يجتر ما اختزنه من قبل. ونحن الآن على أعتاب فترة ثالثة، تشبه العصر الذهبى الأول. فنحن فى نهاية عصرنا الوسيط، وبداية عصورنا الحديثة. والغرب فى نهاية عصوره الحديثة ولا يدرى إلى أين؟ فربما اكتملت دورته الثالثة كما تنبأ بذلك كثير من المفكرين وفلاسفة التاريخ مثل "أفول الغرب" لاشبنجلر، و"أزمة العلوم الأوروبية" لهوسرل، و"المدنية فى قفص الاتهام" لتوينبى، و"أزمة الوعى الأوروبى" لبول هازار. وقد بدت النهاية فى تحطيم العقل فى "وداعا أيها العقل"، وفى الفوضى فى "ضد المنهج" لفايرآبند، وفى تيار ما بعد الحداثة، والتفكيكية. أما نحن فلدينا حركات التحرر الوطنى والصحوة الإسلامية وبداية التاريخ والمقاومة والصمود أمام الحصار والغزو والتهديد. فالمساران مختلفان. كان الغرب معلما مرتين، فى العصر اليونانى

والعصر الحديث. وكنا معلمين مرة واحدة فى العصر الذهبى الأول الذى يقابل العصر الوسيط الأوروبى. وربما نصبح معلمين ثانية فى بداية النهضة العربية الإسلامية الآن لحاجة الغرب إلى منظومة جديدة عن القيم قد يعطيها له الإسلام من خلال حضور المسلمين فى الغرب وبعد أن أصبح الإسلام الدين الثانى فى أوروبا.

ودور علماء الأمة فى بلورة هذا الوعى التاريخى دور رئيسى. ليس بالضرورة ولاية الفقهاء. فالعلماء ورثة الأنبياء، والأمناء على الرسالات. فالثقافة الإسلامية مازالت فى العقول والقلوب. ومهمة العالم تحريكها، وإعادة بنائها، وإطلاق طاقاتها، وتحديد مسارها. وهو أيضا دور مراكز الأبحاث والجامعات الإسلامية والوطنية لعمل فريق وتفكير جماعى من أجل الإعداد للمستقبل واستشرافه. وقد تمت محاولات رائدة فى ذلك فى مشاريع بحثية حول "المستقبلات العربية البديلة" و"استشراف المستقبل"، وعقدت ندوات وحلقات بحث ومؤتمرات حول نفس الموضوع. بل وحاولت بعض الأحزاب الإعلان عن تأسيس "حزب المستقبل". وصحف سمت نفسها "المستقبل". وأنشئت مركز لإدارة الأزمات قبل أن تقع للسيطرة عليها بعد وقوعها.

المهم هو فك حصار الزمن بين الماضى والحاضر والمستقبل، وإخراج وعى الأمة من هذا الحصار. والمهم أيضا هو فك حصار الحكومات بين الضغط الخارجى والغليان الداخلى. والمهم أولا وأخيرا فك الحصار عن النفس وإرجاعها إلى مسار الزمن دون ثقة زائدة بالماضى أو انبهار بالمستقبل وتوقف فى الزمن الحاضر وكما قال أحد الشعراء "حاصروا حصاركم". المطلوب قبول الرأى الآخر، فلا خاب من استشار، وعقد حوار وطنى بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية فى البلاد دون تكفير أو تخوين. المطلوب أيضا الشرعية لكل التيارات السياسية والمدارس الفكرية فى البلاد، إسلامية أو ماركسية أو قومية أو ليبرالية. فالوطن للجميع. ومدارس الفكر والعمل بطبيعتها متعددة.

الحوار مع الذات يسبق الحوار مع الغير. والحركة داخل الأوطان لها الأولوية على الحركة خارج الأوطان. "مستقبل الإسلام فى ضوء التحديات الراهنة" ليس موضوع علاقات عامة لتحسين صورة الإسلام فى الغرب بل سيرة ذاتية للمسلمين عبر التاريخ. كيف يستعيدوا الماضى لتحريك الحاضر انطلاقا إلى المستقبل. وأفضل دفاع عن الإسلام ليس عبر الخطباء والدعاة فى القنوات الفضائية بل بتغيير الوضع القائم والتخطيط للمستقبل والدخول فى التحديات المعاصرة من الباب الأمامى وليس من الباب الخلفى، بأن يصبح المسلمون أصحاب قرارهم السياسى. لهم مبادراتهم التاريخية دون الوقوع فى "فتنة الحجاب" التى تضر أكثر مما تنفع وتجعل المسلمين يعيشون فى "جيتو" منعزل فى أوروبا. يدافعون عن هويتهم الدينية، وليس عن التعددية الثقافية التى تقوم عليها الحضارة الغربية. التحدى أن يكون المسلمون أول الساعين إلى المريخ لمعرفة أصول الحياة فيه وليس فقط الاكتفاء ببرامج "العلم والإيمان"، وإعطاء تفسيرات علمية لآيات القرآن للدليل على إعجازه العلمى، والفضل فيه للغرب الذى اكتشف هذا العلم وليس لدينا إلا تفسير الكتاب. فإذا ما غير الغرب العلم فسرنا الكتاب طبقا للعلم الجديد. وبالتالى يصبح الغرب هو المبدع والمسلمون هم الناقلون. يدّعون الحداثة والتجديد وهو يزدادون تبعية وتقليداً.

الفصل الخامس

علـــوم الحكمـــة

- أرسطو فى علوم الحكمة: ملحمة البداية والنهاية
- الوحى والعقل والطبيعة: قراءة فى كتاب "القانون فى الطب لابن سينا"
- ابن رشـــد فقيهـــا
- الاشتباه فى فكر ابن رشـــد
- ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية
- توظيف ابن رشد بين الثقافتين العربية والغربية
- من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية (ملّا صدرا)
- التيارات السلفية المعاصرة وعلاقتها بالتيار السلفى التاريخى
- هل هناك منهج موحد لفهم الدين؟

أرسطو فى علوم الحكمة

ملحمة البداية والنهاية

١- بعض الأحكام الشائعة.

فى منطق اللقاء الحضارى يتحول التاريخ إلى فكر، والواقع إلى تمثل، والخارج إلى الداخل، والموضوع إلى الذات. ولا ينطبق ذلك فقط على اللقاء بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية بل على كل لقاء حضارى فى الشرق أو الغرب، بين الحضارة الهندية والحضارة الصينية، هندوكية الهند وبوذية الصين، بين الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية، عقل اليونان وتشريع الرومان، بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية فى العصر الوسيط، بين التنزيه والتشبيه المسيحى. يتحول الواقع إلى مثال، والجزء إلى كل، والموقع إلى موقف، والحضارة الخاصة إلى الفلسفة الخالدة Philosophia Perennis.

وهذا هو حال "أرسطو فى علوم الحكمة" أحد العلوم النقلية العقلية الأربعة فى تراثنا القديم. لا يوجد أرسطو التاريخى ولا حتى عند اليونان. فأرسطو شخصية تاريخية ولكن الأرسطية أى أرسطو مفكرا، جزء من الحضارة اليونانية الممتدة قبله وبعده، وأحد مكونات الفكر اليونانى. والأولى أن يكون كذلك إذا ما انتقل إلى الحضارة الإسلامية فيحدث تمثل آخر، يبعد عن أرسطو التاريخ مرتين

(*) "أرسطو وامتداداته الفكرية فى الفلسفة العربية والإسلامية"، أعمال الملتقى الدولى الثانى فى الفلسفة ١٢-١٤ فبراير ٢٠٠١، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتورى قسنطينة، الجزائر، ص٢٦-٧٠.

بعد أن تمثلته الروح اليونانية ثم الروح الإسلامية. أرسطو التاريخ هو أرسطو الميت الذى لا يثير أحدا، لا يحرك ولا يتحرك، لا يعترض ولا يُعترض عليه. فى حين أن أرسطو الفكر أو الحضارة أى الأرسطية هى التى تبقى عبر التاريخ نموذجا فكريا وموقفا حضاريا يثير ويحرك، ويبعث على التساؤل، ويتجدد باستمرار. أرسطو التاريخ نقل، وأرسطو الحضارة إبداع. لذلك لا يوجد شئ اسمه "أرسطو عند العرب" بل "الأرسطية العربية"، ولا يوجد شئ اسمه "انتقال التراث اليونانى إلى الحضارة الإسلامية" بل "قراءة المسلمين لليونان". وكما يقول هيدجر "ولد أرسطو ومات"[(1)].

ولا يعلم أرسطو التاريخ أحد ما دام قد دخل فى دائرة الإدراك، ولا حتى فى الذهن الإلهى الذى يرى الوحى متطورا فى الزمان والمكان طبقا لدرجة الوعى الإنسانى فى الاستقلال عن قهر الطبيعة والسلطان. وهو إشكال الموضوعية والذاتية أو الواقعية والمثالية فى الفلسفة. ولما تعددت الرؤى فلا يوجد أرسطو واحد بل تتعدد صوره طبقا للرائى، الفيلسوف أو المتكلم أو الصوفى. فهو الحكيم عند الفيلسوف، والجدلى عند المتكلم، والمنطقى عند الفقيه، والإشراقى عند الصوفى. وتتعدد الصور بتعدد المواقف. كما تتعدد الصور طبقا لمسار أرسطو- الفكر فى تاريخ الحضارة فى تحولها من النقل إلى الإبداع. فأرسطو عند المترجمين غيره عند الشراح، وأرسطو عند الشراح غيره عند الحكماء فى درجة التمثل والقراءة وإعادة التوظيف. التقابل إذن بين أرسطو التاريخ وأرسطو الحضارة ليس تقابلا حديا بين نقيضين بل هو تقابل تطورى فى مسار واحد متصل مع اختلاف فى الدرجة. وهو ما عرضه أرسطو نفسه فى "كتاب الشعر" فى تمييزه بين التاريخ والشعر لحساب التاريخ وليس لحساب الشعر. وجعل التاريخ نمطا فكريا أعلى من الشعر لأنه كان فيلسوفا طبيعيا أكثر منه شاعرا على عكس أفلاطون الذى حول الواقع إلى أسطورة، والتاريخ إلى خيال.

---

(١) عبد الرحمن بدوى: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة ط٢، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨. عبد الرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين ألف بينها وترجمها من الألمانية والإيطالية عبد الرحمن بدوى ط ٤، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠ .

ولا تختلف آليات صورة أرسطو فى علوم الحكمة فى الثقافة العربية الإسلامية عن آليات صور سقراط وأفلاطون وفيثاغورث وجالينوس وأبقراط وبطليموس والطبائعيين قبل سقراط والأخلاقيين بعد أرسطو بل وشراح أرسطو، الإسكندر وثاسطيوس وأوديموس. فأرسطو ليس فيلسوفا منعزلا عن الفلاسفة السابقين عليه أو التالين له. بل أن أرسطو نفسه بالإضافة إلى كونه فيلسوفا هو مؤرخ للفلسفة، له قراءته الخاصة للفلسفة اليونانية قبله. كما تحول إلى اختيار فلسفى أو "مذهب" عند المدارس الأخلاقية التالية له بل وعند الرومان والمسيحيين واليهود حتى الغرب الحديث. وفى التراث الإسلامى يذكر أرسطو وحده كما يذكر فى ثنائية أفلاطون وأرسطو، وثلاثية سقراط وأفلاطون وأرسطو، وبين مجموع حكماء اليونان.

ولا تختلف آليات صنع صورة أرسطو خاصة وحكماء اليونان عامة فى الثقافة العربية عن آليات صنع صور حكماء فارس مثل كسرى أنوشروان أو حكماء الهند مثل بيدبا الفيلسوف. إذ يتأكد نفس المنطق الحضارى فى حالة اللقاء بين الحضارى الإسلامية والحضارات المجاورة، اليونانية والرومانية غربا، والفارسية والهندية شرقا. وقد يتم اللقاء حول حكيم يونانى مثل أرسطو أو حول نص رومانى لإعادة كتابته من جديد مثل "تاريخ العالم" لأورسيوس أو زمن فارس مثل "جاويداد دخرد" الذى أعاد كتابته مسكويه فى "الحكمة الخالدة". وقد يكون اللقاء حول حضارة بأكملها وإعادة كتابة تاريخها الثقافى كما فعل البيرونى مع حضارة الهند فى "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة"[1].

ويستمر اللقاء الحضارى مع الغرب الحديث منذ الطهطاوى فى "تخليص الإبريز" وخير الدين التونسى فى "أقوم المسالك"، وإقبال فى "ضرب الكليم"، والكواكبى فى "طبائع الاستبداد" وغيرهم من زعماء الإصلاح ومفكرى النهضة

(١) أورسيوس: تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٢. مسكويه: الحكمة الخالدة "جاويداد خرد"، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٢. البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أبادر الدكن ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م، عام الكتب، بيروت.

العربية الأولى، قراءة للأخر فى مرآة الأنا، وقراءة للأنا فى مرآة الآخر. هذه المرآة المزدوجة هى التى تعكس الصور المتبادلة بين الأنا والآخر[1]. وكما يمكن معرفة صورة أرسطو فى الثقافة العربية قديما يمكن معرفة صورة ديكارت واسبينوزا وكانط وهيجل وماركس وفشته وبرجسون ووليم جيمس وسارتر وغيرهم فى الثقافة العربية المعاصرة.

وهناك بعض الأخطاء الشائعة والصور النمطية حول أرسطو فى الثقافة العربية. روج لها الاستشراق خاصة وامتداداته عند الباحثين العرب. فقد روج الغرب إلى أن العرب مجرد حلقة وسيطة بين اليونان والغرب الحديث، نقلوا التراث اليونانى، حمالو بضاعة وليسوا منتجين لها. اليونان هم المبدعون الأول، والعرب هم النقلة إلى المبدعين الثوانى فى الغرب الحديث. بل إن هذا النقل لم يكن أمينا، نقلا حرفيا، أرسطو اليونانى بل كان خليطا بين أرسطو وأفلوطين بنسبة أجزاء من "تاسوعات" أفلوطين إلى أرسطو حتى تكتمل إلهياته، ويصبح الفيلسوف الكامل. وقد وقعت هذه القراءة الدينية أيضا فى العصر الوسيط الغربى عندما تحول إلى فيلسوف مسيحى عند الشراح اليونان بعد المسيحية مثل الإسكندر الأفروديسى أو عند الأرسطيين اللاتين من أمثال بويثيوس فى آخر عصر آباء الكنيسة أو توما الاكوينى فى العصر الوسيط المتأخر فى القرن الثالث عشر، وعند دنزسكوت ووليم أوكام فى القرن الرابع عشر حتى برنتانو وهيدجر فى القرن العشرين.

ومن الأحكام الشائعة إعجاب المسلمين "بالمعلم الأول". وتلقيب الفاربى بالمعلم الثانى. كما أن بطليموس هو الأول والحسن بن الهيثم بطليموس الثانى. وابن رشد هو "الشارح الأعظم" وكأن قيمته فى شرحه لأرسطو وليس فى قيمته الذاتية كما تجلت فى "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" و"تهافت التهافت" و"الكليات" فى الطب و"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى الفقه. فعلى أقصى تقدير العرب شراح اليونان. ويعنى الشرح، شرح لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة، مجرد

(١) انظر دراستنا: جدل الأنا والاخر، دراسة فى "تخليص الإبريز" للطهطاوى، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء ١٩٩٨، ص٢١٩-٢٥٠.

تكرار دون إضافة جديد. النص أصل والشرح فرع. النص إبداع والشرح تقليد. فإحصاء العلوم، وأقسام الحكمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات، بل والإنسانيات التى أضافها إخوان الصفا قسما رابعا "فى العلوم الإلهية الناموسية والشرعية" كلها من أرسطو وتبعية له، وأن الحكمة كلها فى الاتفاق بين الشريعة الإسلامية التى دنستها الجهالات والحكمة اليونانية الخالية من الشبهات. ولولا هذه الشروح لما عرف الغرب أرسطو وقبل أن يكتشفه مباشرة بعد عصر النهضة، ويعيد طبع نصوصه اليونانية بعيدا عن الترجمات اللاتينية للشراح العرب.

بل إن المسلمين انتحلوا على أرسطو كما انتحلوا فى الشعر. وألفوا على لسانه نصوصا لم يكتبها وإن كانت تتفق فى مجموعها مع نسق أرسطو. والانتحال كذب مثل الأحاديث الموضوعة. والحقيقة أن الانتحال الأرسطى قديم أيضا عند اليونان كما تم فى الشعر العربى. وهو مؤشر على درجة الإبداع داخل كل حضارة واستمرار لروح السابقين فى اللاحقين. كما أنه مؤشر على درجة الإبداع فى لقاء الحضارات، فالحقيقة الكلية الواحدة تتجاوز الحضارات المتعددة. وقد يكون الانتحال فى كلتا الحالتين جزئيا، لعدة أبيات أو نصوص أو كليا لقصائد بأكملها أو لأعمال كاملة مثل كتب "النبات" لأرسطو أو لشخصيات من صنع الخيال أكثر من سرد الوقائع.

٢ـ أرسطو عند المؤرخين.

وتتراوح صورة أرسطو فى علوم الحكمة فى الثقافة العربية الإسلامية بين صورته عند المؤرخين، وعند المترجمين، وعند الشراح، وعند الحكماء، وعند المبدعين إلى صورته عند النقاد فى مراحل متتالية من النقل إلى الإبداع، ومن القبول إلى الرفض.

فالمؤرخون ليسوا مجرد راصدين ومجمعين لتواريخ الحكماء. بل هم قراء لها. يؤولون ويبنون ويجدون الدلالات ويركبون. فهم يؤرخون للمتلقى أكثر مما يؤرخون للمتلقَى، لصورة الوافد فى الموروث وليس للوافد مباشرة. يدونون تاريخا

"ذاتيا" وليس تاريخا "موضوعيا" أو على أقصى تقدير الموضوع من خلال الذات كما هو الحال فى الفينومينولوجيا المعاصرة.

فمن تواريخ الحضارات العامة والخاصة ابن جلجل (٢٩٨هـ) فى "طبقات الأطباء والحكماء". وهو أول أندلسى دون تاريخ الحكمة قبل صاعد. يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد جالينوس واسقليبوس وحنين بن اسحق. ويذكر شيخه ومعلمه أفلاطون. وعند صاعد الأندلسى (٤٦٢هـ) فى "طبقات الأمم" يذكر أرسطو داخل الحضارة اليونانية ليس بشخصية بل بانتمائه إلى حضارة. فالفيلسوف كائن حضارى. ويذكر ابن أبى أصيبعة أرسطو فى المرتبة الثانية بعد جالينوس فى "عيون الأنبياء فى طبقات الأطباء". وبالرغم من ذكر البيرونى (٤٤٠هـ) لعديد من فلاسفة اليونان كإطار مرجعى لتاريخه عن الهند "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة" إلا أنه لا يذكر أرسطو مما يدل على أن أرسطو لم يكن بؤرة لتدوين التاريخ. فغياب أرسطو له نفس الدلالة لحضوره، بين هامشيته ومركزيته فى تاريخ التدوين(١).

وعند المؤرخين الذين دونوا علوم الحكمة بطريقة الوافد والموروث، علوم العجم وعلوم العرب، حضارة الآخر وحضارة الأنا مثل "مفاتيح العلوم" للخوارزمى (٣٨٧هـ) يذكر الوافد الفارسى أكثر من الوافد اليونانى. ويأتى أرسطو فى المرتبة الثانية مع فرفوريوس بعد إقليدس وهرمس. وفى "صوان الحكمة"، لأبى سليمان السجستانى (٣٩١هـ) يأتى أرسطو فى مقدمة حكماء اليونان، وصلته بالإسكندر التى ألهبت خيال المسلمين، النبى القائد، والفيلسوف الملك. ويتوالد حكماء اليونان بعضهم من بعض، أرسطو من أفلاطون، وأفلاطون من سقراط، وسقراط من فيثاغورس فى سلسلة من الرواة أو الطبقات أو الأنبياء. وقد لقب أرسطو معلمه باسم العقل أو الروحانى. أسس أرسطو اللوقيوم كما أسس أفلاطون الأكاديمية. واعتمد فى فلسفته على أوميروس الشاعر، فالأسطورة Mythos قبل

(١) من النقل إلى الإبداع، مجـ١ النقل، جـ١ التدوين، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠، ص٨٦/٩١/ ٩٧/١٠٧-١٠٨.

العقل Logos. تتوزع مؤلفاته بين المنطقية والطبيعية والإلهية. ويعتمد أبو سليمان على الفارابى كأحد مصادره لمعرفة أرسطو. وأكمل البيهقى تاريخ أبو سليمان بالتتمة أو "تاريخ حكماء الإسلام" ضاماً الموروث إلى الوافد. فتاريخ الآخر جزء من تاريخ الأنا. ويذكر ردود النصارى على أرسطو. فلم يكن أرسطو فقط موطن القبول. وفى "نزهة الأرواح وروضة الأفراح" للشهرزورى (٦٨٧هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الخامسة بعد الإسكندر وسقراط وفيثاغورس وهرمس الهرامسة وأفلاطون.

ويتصدر أرسطو أعلام اليونان فى "الملل والنحل" للشهرستانى (٥٤٨هـ) كجزء من تاريخ الفرق. ويقسم ابن النديم فى "الفهرست" (٣٨٥هـ) كتب أرسطو قسمة رباعية: منطقيات وطبيعيات وإلهيات وخلقيات. ويتوارى أرسطو تدريجيا فى كتب التاريخ مثل "مفتاح السعادة ومصباح السيادة" لطاش كبرى زاده (٩٦٨هـ) نظرا لتوارى الوافد كله لصالح الموروث. فقد بعد العهد عليه. بل إن أرسطو لا يُذكر على الإطلاق. وفى "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" للقفطى (٤٦٤هـ) يتم تصنيف أرسطو أبجديا دون أن تكون له أهمية خاصة. وفى "وفيات الأعيان" لابن خلكان (٦٨١هـ) يتصدر أرسطو ثم إقليدس ثم أغسطس من مجموع ٤٣٦٩ علما.

والخلاصة أن أرسطو يذكر عند المؤرخين بين مشايخه وتلاميذه، كما تذكر ألقابه، وعلاقته بالإسكندر. وقد رد النصارى عليه قبل أن يرد عليه المسلمون. وهو أول من رتب المنطق عند القفطى. وهو شارح لأرسطو عند ابن خلدون. وهو أيضا فيلسوف أخلاق وإلهيات أكثر منه فيلسوف منطق وطبيعيات. علمه موهبة من الله مما يدل على "أسلمة" أرسطو من المؤرخين. وقد وضح ذلك فى حلم المأمون عندما ظهر أرسطو فى المنام يسأله عن الحسن والقبح ليظهر اتفاق العقل والنقل[١].

---

(١) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية فى وجداننا العربى المعاصر فى الدين والثورة فى مصر، جـ٢ الدين والتحرر الثقافى، مدبولى. القاهرة ١٩٨٩، ص٩٩-١١٨.

ثم تتم قراءة أرسطو كجزء من قراءة الوافد من خلال الموروث. والقراءة غير التوفيق. القراءة نقل ثقافة الآخر إلى ثقافة الأنا، ورؤية الموضوع من خلال الذات كعدستين فوق بعضهما البعض فى حين أن التوفيق رؤية الوافد والموروث بعدستين مختلفتين متجاورتين. قد تكون النتيجة واحدة وهى رؤية وحدة الموضوع من خلال ثنائية النظرة كما هو الحال فى الرؤية البشرية لموضوع واحد بعينين متمايزتين. تعنى القراءة تأويل التاريخ وإعادة صياغته تحقيقا لوحدة الحضارة البشرية نظرا لوحدة الحقيقة بصرف النظر عن مصادرها. والقراءة غير التوفيق. القراءة رؤية الموضوع من خلال الذات، وتفسير حضارة الرائى لحضارة المرئى. فى حين أن التوفيق جمع خارجى بين موضوعين متساويين من أجل تركيب مصطنع ثالث.

وأرسطو من حكماء الشرق. تلميذ الأنبياء عند الشهرزورى. وهو نبى أكثر منه فيلسوف مع نبيين سابقين عليه، سقراط وأفلاطون ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾. وهو صوفى صاحب مقامات. علاقته بالإسكندر علاقة الشيخ بالمريد. يقول بالتوحيد الفكرى الذى حوله تلميذه الإسكندر إلى توحيد سياسى[1]. هو أقرب إلى النبوة منه إلى الحكمة. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله فى هيكل بوثيون. يقدس البارى ويتلقى العلم منه. والعدل ميزان الله فى الأرض. عاش واحدا وستين عاما مثل الأنبياء. وربما رفعه الله إلى السماء فى عمود من نور بعد أن أوحى الله إليه. والإسكندر الأكبر محقق رسالته على الأرض وفاتحا باسم التوحيد.

سقراط وأفلاطون وأرسطو ثلاثى واحد فى رؤية متكاملة. فالإنسان وهو سقراط، بين عالمين، عالم المثال عند أفلاطون وعالم الواقع عند أرسطو. سقراط أعرض عن الدنيا، وأفلاطون عبد ربه، وأرسطو هو العقل كما سماه أفلاطون. أرسطو أقرب إلى النبوة منه إلى الحكمة. فليس الوحى قاصرا على بنى إسرائيل ﴿وما

(١) السابق ص٨٦/١١٩/١٢٠/١٢٧/١٤٨/٢٠١/٢٠٨/٢١٨.

من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وربما كان إسلام أرسطو بوحى من الله فى هيكل بوثيون. ربما رفعه الله إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. هو أقرب إلى الملك منه إلى الإنسان. وهو معلم الإسكندر التوحيد والنبوة. هو خاتم الفلاسفة كما أن محمد خاتم الأنبياء. اعتمد على العقل كما اعتمد محمد على النبوة. أرسطو هو المعلم الأول الذى وضع علم المنطق. ونسبته إلى المعانى كنسبة الوحى إلى الكلام والعروض إلى الشعر. تعلم النحو واللسان فى الصغر فوضع المنطق فى الكبر. فنسبة المنطق إلى المعانى كنسبة العروض إلى الشعر. وقد عذّل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة للناس. يبدو أرسطو صوفيا صاحب مقامات وأحوال. يخطب فى مسجد يوم الجمعة. ويحمد الله ويشكره على نعمه. وهو متصوف يقول بالذوق. ويتوجه نحو الله والطبيعة فى آن واحد. وتضمحل قيمة أرسطو فى العصور المتأخرة. ويظل إشراقيا موحدا بالله مطيعا لأوامره. هو الذى علم الإسكندر التوحيد ناشرا له فى ربوع مصر وفى آسيا. كما ترسم له صورة جسدية ابتداء من سماته الخلقية وآرائه الفلسفية: أبيض اللون دليلا على العلم والنور، حسن القامة للمهابة، عظيم العظام كالمنطق، صغير العينين لحدتهما، كث اللحية للمهابة، أقنى الأنف للدقة، صغير الفم للزهد، عريض الصدر لاتساع المعارف، مسرع بمفرده إحساسا بالزمن، مبطئ مع أصحابه شفقة بهم، والرسول مع أصحابه نموذجا، ناظر فى الكتب لا يمل، يقف عند كل حكم، كثير السؤال قليل الجواب، يتجول فى الطبيعة وهو فيلسوف الطبيعة، ويستمع للألحان وأصحاب الجدل، منصف مع نفسه، معتدل الملابس والمأكل والمشرب، فالفضيلة وسط بين طرفين. فالصورة من الفكر إلى الرسم كما توحى بذلك "الفراسة" العربية.

وهناك مسار طبيعى من تدوين التاريخ إلى القراءة إلى الانتحال. فالتاريخ رؤية، والقراءة تفسير، والانتحال خلق. الفكر يخلق واقعا كما يخلق الله العالم. فالانتحال إبداع حضارى. ليس فقط فى الشعر بل أيضا فى الحكمة. قد يكون جزئيا مثل "الألف الصغرى" و"الكاف" فى كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. وقد يكون كليا لإكمال النسق. الانتحال درجة أعلى بعد القراءة والتأويل. القراءة تأويل

للتاريخ، والانتحال إبداع لتاريخ. القراءة تحويل الموضوع إلى ذات، والانتحال تحويل الذات إلى موضوع. الهدف من الانتحال إكمال الناقص حتى تبدو الحقيقة كاملة عبر التاريخ بصرف النظر عن تعدد الحضارات[١].

ويتمثل الانتحال الأرسطى فى علاقة أرسطو بالإسكندر، والجمع بين الفكر السياسى الفارسى واليونانى المنسوب إلى أرسطو. فليس اليونان بأقل قيمة من الفرس. وهو نتيجة طبيعية لتوحيد الغرب بالشرق بعد حملات الإسكندر إلى فارس والهند[٢]. وهناك عدة رسائل منحولة من أرسطو إلى الإسكندر. فمن الطبيعى أن يتراسل الأستاذ والتلميذ فى رسائل متبادلة، وأن يكتب الأستاذ وصية لتلميذه "وصية أرسططاليس إلى الإسكندر"، وأن يوصيه فى السياسة مثل "رسالة أرسططاليس للإسكندر فى السياسة"، و"سر الأسرار" تأليف يوحنا بن البطريق المنسوب إلى أرسطو الموغل فى التصور الدينى الذى يعبر عن أرسطو الإسلامى أكثر مما يعبر عن أرسطو اليونانى. ومنه أن أرسطو رفع إلى السماء مثل عيسى بن مريم فى عمود من نور. وربما كان نبيا لم يذكره القرآن للعرب لأنه ﴿وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾، ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾.

٣ـ أرسطو عند المترجمين.

المترجمون هم عرب مزدوجو الثقافة واللغة بين العربية واليونانية وربما السريانية. ولاؤهم الثقافى للعرب وللعلوم العربية. ويستخدمون اليونان ثقافة ولغة لصالح العرب القائمين الجدد وليسوا كبعض المترجمين الشوام اليوم الذين ولاؤهم

---

(١) وهناك منتحلات صغرى مثل الحيلة لدفع الأحزان للكندى، والرسالة الذهبية للإسكندر، والوصية الذهبية لفيثاغورس. وهناك المنتحلات الأفلاطونية مثل معازلة النفس والروابيع لأفلاطون، والعهود اليونانية والرسائل، ورسالة فى آراء الحكماء اليونانيين، ورسالة أفلاطون إلى فرفريوس، ووصية أفلاطون الحكيم، ووصية أفلاطون فى تأديب الأحداث، السابق ص٣٠٢-٣٣٥.

(٢) مثال ذلك النص الشهير "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحجبه السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك راع يعضده الجيش، والجيش أعوان يكفله المال، والمال رزق يجمعه الرعية، والرعية عبيد يستكملهم العدل، والعدل ألفة به صلاح العالم"، السابق ص٣٣٩. وهو نص منسوب أيضا إلى كسرى أنو شروان وإلى كل حكيم عادل.

للغرب واستعمال اللغة العربية للترويج للثقافة الغربية. السريان عرب ثقافة ولغة، ونصارى دينا. كان الدافع على الترجمة خدمة الثقافة العربية وإثرائها بالثقافة اليونانية وليس الترويج للثقافة اليونانية لدى العرب كنوع من التغريب، كما يفعل بعض المترجمين الشوام اليوم. كانت علوم العرب هى الغاية وعلوم اليونان هى الوسيلة، وإدخال الحضارة الوثنية العقلية الطبيعية داخل الحضارة الإسلامية التوحيدية العقلية الطبيعية. فالعقل والطبيعة يوحدان بين الحضارتين الإسلامية واليونانية. وكان المترجمون مؤلفون أيضا بل ومبدعون. لم تكن الترجمة مجرد وثيقة تاريخية تقوم على نقل نص يونانى إلى نص عربى مطابق بل تعبر عن موقف حضارى ونقل تصورات حضارة الآخر التعددية إلى تصور حضارة الأنا التوحيدية. لم تكن الغاية إبراز النص الأرسطى كتاريخ بل بلورة التوحيد الإسلامى كرؤية. ليس المهم صواب الترجمة أو خطئها قاموسيا ولغويا بل إعادة التعبير عن النص ونقله من حضارة إلى حضارة أخرى. لم يكن النص الأرسطى هو الأصل، والعربى هو الفرع بل كان النص العربى هو الأصل واليونانى هو الفرع وليس كالترجمات الحديثة التى تقوم على ضرورة المطابقة بين النصين طبقا للقواميس والمعاجم. كانت الترجمة عملا جماعيا بين أكثر من مترجم سعيا وراء هدف مشترك وهو إعادة إخراج النص المترجم فى ثقافة مغايرة وربما لهدف آخر. كانت الترجمة مشروعا "قوميا" من الدولة والأفراد على حد سواء. تمت بطريقتين: الأولى حرفية حفاظا على اللفظ. والثانية معنوية حفاظا على المعنى. وغلب عليها النقل والتعريب أى النقل الصوتى والترجمة حرصا على دقة المعنى(١). وقد استقرت بعض الألفاظ المعربة وأصبحت عربية حتى الآن مثل سفسطة، موسيقى، هندسة. وتتداخل الترجمات فى دوائر: النص اليونانى، الشروح العربية، الشروح السريانية، الترجمة العربية، الشروح والملخصات العربية. الترجمة وثيقة شرعية بين مؤلفها، ومترجمها وناقلها وصاحبها. هى عمل جماعى يدخل عليها عديد من المترجمين إصلاحات عدة، نقل

(١) مثل قاطيغورياس (المقولات)، بارى ارمنياس (العبارة)، أنالوطيقا (التحليلات)، أنالوجيا (القياس)، ريطوريقا (الخطابة)، سوفسطيقا (الجدل)، بويتيقا (الشعر)...

حضارى للنص من منظور حضارى إلى منظور حضارى آخر. فالجوهر والأعراض نفس بنية الذات والصفات. لا يهم ترتيب كتب أرسطو بل وحدة العمل وبنية المذهب. والعجيب أن أهم نص لأرسطو وهو "الإلهيات" أو الفلسفة الأولى لم تحفظ ترجمته إلا من خلال شروح ابن رشد وتلخيصاته وجوامعه. ليست الترجمة مطابقة الأصل مع الفرع، النص المترجم منه مع النص المترجم إليه. الترجمة اختصار وحذف وشرح وبيان. الترجمة للمعنى وليس للفظ، للكيف وليس للكم مما يجعل الفرق بين الترجمة والشرح والتلخيص ليس كبيرا. ولا يوجد خطأ وصواب، فالأمر سيان فى الترجمة. كل ترجمة قراءة، وكل قراءة تأويل. الترجمة إعادة كتابة، فهم للمعنى من اللفظ اليونانى ثم إعادة التعبير عنه باللفظ العربى مع ما يتطلبه ذلك من حذف وإضافة وتأويل. هى موقف حضارى، إعادة التعبير عن مضمون حضارة بألفاظ حضارة أخرى، ونقل من تصور حضارى إلى تصور حضارى آخر. وقد تمت الترجمة للنص وتعليقاته وشروحه مما يسمح بالمقارنة بين النص داخل حضارته وخارجها. كانت الترجمة عملا جماعيا، بين المترجم والمراجع. وكثيرا ما ظهر التصور الدينى الجديد للحضارة المترجم إليها الذى يقوم على تعدد الآلهة وتصور الحضارة الإسلامية الذى يقوم على وحدانية الله. تعبر الترجمة عن روح الحضارة وليس حرفية النقل. وما كان يمكن ترجمة أرسطو دون أن تضاف إليه "أثولوجيا" حتى يكتمل النسق، ويتحول الإيمان الفلسفى إلى الإيمان الدينى، وقدم العالم إلى خلق العالم(١).

لم تكن الترجمة نقلا كميا بل كانت نقل الفكر من لغة إلى لغة طبقا لخصوصية كل منهما. فالترجمة إعادة تعبير، وإعادة كتابة، وإعادة تأليف، وطبقا لخصائص كل لغة فى التركيز والإطناب. قد صاحبت الترجمة نشأة المصطلح الفلسفى ونقله من لغة يونانية إلى لغة عربية فى الحياة اليومية مثل جوهر وعرض، ومكان وزمان، وصورة ومادة، وعلة ومعلول. وهى ثنائيات لغوية قد تكشف عن

---

(١) السابق ص٧-١٤٤.

نفس البنية، العقلية المثالية عند اليونان، والعقلية الدينية عند المسلمين. لا توجد أخطاء فى الترجمة بل مستويات متفاوتة من القراءة من أجل إعادة توظيف النص. ليست الترجمة نظرية فى المطابقة بل نظرية فى القراءة والتأويل. وقد يكون التأويل مزدوجا إذا ما كانت الترجمة عن اليونانية إلى العربية بتوسط السريانية التى تمهد الطريق من نقل التصور اليونانى إلى التصور الإسلامى. كانت الترجمة تتم بطريقتين: التعريب والنقل. التعريب نقل صوتى، والنقل ترجمة معنوية. كانت الترجمة نظرية فى الإيضاح، ترجمة كيفية وليست كمية طبقا لخصائص اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها فى الإطناب والتركيز. كانت الترجمة تتم لفظا بلفظ، ولفظا بعبارة، وعبارة بلفظ، وعبارة بعبارة. ولأول مرة ينشأ المصطلح الفلسفى من اللغة العادية مثل الجوهر والعرض، والصورة والمادة، والعلة والمعلول. ويتطور المصطلح من الحرفية إلى المعنوية، ومن اللفظ إلى المعنى. تخضع الترجمة لمنطق اللغة، المترجم منها والمترجم إليها سواء من حيث التركيب أو الترتيب أو الإضمار. وقد تستعمل المصطلحات الإسلامية لترجمة المصطلحات اليونانية، مثل ترجمة ناموس بالشريعة، والملائكة بالإله، والإله بالله سبحانه وتعالى. وقد دونت المصطلحات فى عدة رسائل أو قواميس مما يشير إلى الوعى بالمصطلح(١).

ويأتى التعليق بعد الترجمة وقبل الشرح. مهمة التعليق تقطيع النص حتى يسهل ابتلاعه، ومصادر الوافد داخل الموروث. هو بداية الشرح والخروج على النص الأول إلى نص أكمل لا فرق فيه بين القارئ والمقروء. وقد يكون التعليق فى بداية النص كمقدمة له أو فى وسطه كامتداد له أو فى آخره كخاتمة له. التعليق جزء من بنية النص وتكوينه. إذا انفصل عنه أصبح شرحا. والتعليق من آراء المترجمين بل والقراء. فالمترجم والقراءة جزء من النص. مهمة التعليق أيضا تقطيع النص حتى يسهل مضغه قطعة قطعة قبل تمثله وتحويله إلى طاقة إبداعية لكتابة نص جديد فى مرحلة الإبداع الخالص. التعليق تعبير عن قصة المؤلف وغايته،

---

(١) مثل الكندى، والخوارزمى، وابن سينا، والغزالى، والآمدى والجرجانى وابن عربى والتهانوى وصدر اليمن الشيرازى وأبى البقاء ومعاجم مجامع اللغة العربية الحديثة.

ومسار فكره من البداية والوسط والنهاية. وقد يتم الربط بين التعليق والنص بعبارة "قال الحكيم". وهنا يكون قد قارب الشرح. ليست الترجمة إذن نقل لفظ بلفظ أو عبارة بعبارة بل هو توجه نحو الموضوع وإعادة التعبير عنه بلفظ عربى طبيعى، وبعبارة عربية تلقائية تبتلع النص المترجم داخلها. الترجمة إذن مع التعليق إعادة كتابة للنص، وتأليف فى موضوعه. ويشمل التعليق الحذف والإضافة وليس فقط الإضافة. تظهر فيه المصطلحات الإسلامية الأصلية مثل الشريعة. بل يظهر التصور الإسلامى للعالم الذى يكمن وراء النص الجديد فى عبارات التعظيم لله مثل "جل وتعالى"، "جل وعلا". ومن وسائل التعليق العد والإحصاء حتى يساعد الترقيم على فهم مسار النص، بنيته وبراهينه. وقد يتضمن حكم قيمة وهو بداية تجاوز النص ونقده أو الشك فى صحته مثل "المنسوب إلى أرسطو". وقد يتجاوز التعليق الحذف والإضافة إلى التأويل أى التفكير على التفكير. وقد يكون التعليق بيانا لمجمل، وإحكاما لمتشابه، وتقييدا لمطلق، وتأويلا لظاهر، وحقيقة لمجاز كما هو الحال فى منطق الأصوليين. هدف التعليق إذن إيضاح معنى النص وضرب الأمثلة المحلية للتوضيح كما هو الحال فى الأسلوب القرآنى وتخصيص العام، وتعميم الخاص، وتجزئ الكل، وتجميع الأجزاء فى كل واحد وإكمال بنية الفكر المتحدة مع بنية الموضوع نفسه، مع إثارة بعض التساؤلات حول مسار الفكر، مقدماته وبراهينه ونتائجه، قصده وغايته القريبة والبعيدة، وتعليل موقف النص. مادته من داخل النص وصورته ومنهجه من خارجه. ونموذج ذلك ترجمة منطق ارسطو(١).

ثم ينفصل التعليق ويصبح نوعا أدبيا مستقلا كما تنفصل الخلية الجديدة عن العضو القديم مثل "تعاليق عدة على معانى كثير" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ). يعنى التعليق هنا وجاهة رأى أرسطو فى بعض مسائل المنطق فى مبحث العبارة. ويتحول التعليق إلى ترجمة معنوية ثم إلى شرح عند ابن باجه الذى اختار لكثير من أعماله هذا النوع الأدبى "تعاليق" مثل "تعاليق فى الأدوية المفردة". ثم يتحول التعليق من التعامل مع النص المترجم إلى التعامل مع النص المؤلف الشارح أو

---

(١) السابق ص٢٥١-٢٩٧.

الملخص أو العارض مثل "تعاليق ابن باجه على كتاب ايساغوجى للفارابى". التعليق هنا على نص وسيط، تعليق على تعليق. ويؤيد التعليق النص الوسيط أو يغيره أو ينقده. التعليق فى هذه الحالة عود إلى النص الأول والتعامل معه مباشرة. ويظهر الموروث فى التعليق الثانى فى نص جديد ثان أقرب إلى التأليف لوضع الوافد فى إطار الموروث. ويحيل ابن باجه إلى باقى مؤلفات الفارابى الأخرى فى المنطق. فالتعليق الثانى مستمد من صاحب التعليق الأول أو من أصول الموروث مثل لسان العرب. ويبدو التناص واضحا عند ابن باجه فى "تعاليق على المقولات"، نص أرسطو من خلال شرح الفارابى من خلال تعاليق ابن باجه. كما يظهر فى "تعاليق على العبارة" مع تقطيع النص بأفعال القول مثل "قال". وقد يضع التعليق نص أرسطو فى تاريخ الحضارة اليونانية مقارنا إياه بنصوص السابقين عليه أو اللاحقين له. ويظهر التمايز بين البيئة اليونانية التى نشأ فيها النص الأول، والبيئة الإسلامية التى يتم فيها تعليق ابن باجه بعد أن حول الفارابى نص أرسطو إلى نص عقلى مجرد خالص لا زمان له ولا مكان. وقد يتجه التعليق نحو المعنى مباشرة متجاوزا اللفظ مثل "تعاليق كتاب بارى ارميناس" وربما دون ذكر أرسطو. هنا يكون التعليق أقرب إلى التأليف. وقد يتحول التعليق إلى نوع أدبى مستقل تماما فى "تعاليق على البرهان" لابن باجه، يكتب فيه نصا جديدا فى البرهان متجاوزا نص أرسطو وشرح الفارابى(١).

ثم يتحول التعليق إلى شرح بعد أن تحولت الترجمة المعنوية إلى تعليق. وقد يكون التعليق لنفس الشارح، وقد يكون الشرح لنفس المعلق. وقد يكون التعليق والشرح كلاهما لنفس المترجم مما يدل على وحدة التعامل مع النص فى مراحل مختلفة من الترجمة الحرفية إلى الترجمة المعنوية إلى التعليق إلى الشرح، ثم من الشرح إلى العرض إلى التأليف إلى الإبداع. والخلاف بين هذه الأنواع الأدبية فى الدرجة وليس فى النوع، درجة القرب من النص المترجم أو البعد عنه. والشرح مثل الترجمة عمل جماعى تراكمى من معلقين وشراح سابقين. مهمته استيعاب النص

---

(١) السابق ص٢٩٧-٣١٧.

المترجم وتحويله من وافد إلى وافد موروث. وظيفته إسقاط غير الدال من النص المترجم، وإكمال البنية العقلية للموضوع وإعادة توظيفها لأغراض الحضارة الجديدة واحتواؤها داخلها. وهذا ما تم أيضا فى ترجمة الطبيعة لأرسطو.

٤ـ أرسطو عند الشراح.

الشرح نوع أدبى مستقل، غايته توضيح المعنى وإسهاب المركز حتى يسهل تمثله واستيعابه واحتواؤه مثل شروح ابن باجه وابن رشد. وأحيانا يسمى الشرح التفسير إذا ما اتبع أسلوب التفسير القرآنى. الفصل بين النص المشروح والنص الشارح. هو أكبر كماً من التلخيص والجوامع. وأحيانا يستعمل مجازا شاملا التفسير والتلخيص والجوامع أى قراءة النص المترجم. الغاية منه تجاوز الازدواجية الثقافية بين الوافد والموروث. مزاحمة الوافد للموروث، ومقاومة الموروث للوافد، وتجاوز عزلة الوافد وحتى لا يصبح عنصر جذب وتغريب للموروث. وتجاوز الأنا الحضارى البدوى والإحساس بالدونية أمام الحاضر، وعدم الوقوع فى تحجر الموروث وثباته وانغلاقه على ذاته، وإظهار إبداعات الأمة وقدرتها على التفاعل بين الوافد والموروث.

وإذا كان للفكر مستويات ثلاثة، اللفظ والمعنى والشىء فإن الشرح للفظ، والتلخيص للمعنى. والجوامع للشىء. الشرح يبدأ من اللفظ مبينا معناه، والتلخيص يبدأ من المعنى موضحا إياه، والجوامع يبدأ من الشىء ورؤيته. وإذا كان الشرح كماً ثلاثة أنواع، الأكبر والأوسط والأصغر فإن الشرح الأكبر للفظ وهو التفسير، والأوسط للمعنى وهو التلخيص، والأصغر للشىء وهو الجوامع.

الغاية من الشرح تحليل نص أرسطو وعرضه على العقل. فما اتفق معه أخذ وما خالفه حذف تلقائيا. وإكمال بنية العقل حتى يظهر الجزء داخل الكل، وإعادة التوازن لها ضد أحادية الطرف وفقد الاتزان. ثم يعرض الموضوع على الواقع والتجربة. فما اتفق معه أخذ، وما خالفه سقط تلقائيا. فالواقع محك النظر ومعيار

العلم. والعقل والواقع معياران للوحى ومكونان له[1]. كما يهدف الشرح أيضا إلى إدماج الوافد فى الموروث حفاظا على وحدة الثقافة والفكر والوطن والأمة. ليس الشرح إذن مجرد تكرار لفظ بلفظ، وعبارة بعبارة بل هو توحيد للفكر بالرغم من ازدواجية المصدرين.

وأكبر ممثل لذلك هو ابن رشد فى شروحه الثلاثة: الأكبر والأوسط والأصغر. هدف الأكبر الانتقال من الترجمة إلى الشرح على مستوى اللفظ والعبارة من أجل التحول من الأسلوب العربى المترجم حرفيا أو معنويا إلى الأسلوب العربى المؤلف، والتخلى كلية عن المصطلحات المعربة إلى المنقولة إلى المترجمة، والبرهنة على صحة الأفكار المشروحة والتمثيل لها، ووضع الجزء فى إطار الكل، والإحالة إلى الوافد أكثر من الإحالة إلى الموروث من أجل استدراجه داخله، وضبط المعنى غير المتوازن وجعله أكثر اتزانا، وتقوية يسار الأرسطية ضد يمينها، وتخليص الأرسطى من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية.

والغاية من التلخيص الانتقال من الغموض إلى الوضوح على مستوى المعنى، والعرض العقل النظرى الخالص بلا أمثلة، والترابط المنطقى فى البنية العقلية على مستوى الاتساق الداخلى للموضوع، وحذف الزائد وإكمال الناقص وبلورة المعنى وتحديد الموضوع، والإقلال من المادة والأمثلة التوضيحية، وتخليص النص المشروح من الأقاويل الجدلية والخطابية وتحويلها إلى برهانية، ووضع الوافد فى الموروث منعا من التغريب والازدواجية.

والغاية من الجوامع التوجه مباشرة نحو الموضوع من أجل إعادة صياغته واستئناف عملية التحول من النقل إلى الإبداع، وترتيب كتب أرسطو المختلفة فى الأرجانون وإعطائها عناوين أخرى، وإعادة عرضها بطريقة أكثر عقلانية بحيث تعبر

---

(١) استعمل الفارابى لفظ شرح فى "شرح العبارة" وابن سينا وابن رشد فى "شرح البرهان"، وابن باجه فى "شرح السماع الطبيعى". فى حين استعمل ابن رشد وحده "تفسير ما بعد الطبيعة".

عن بنيتها الداخلية، وتقديم صناعة المنطق بحيث تبدو متلائمة مع طريقة أرسطو، وعرض المذهب من حيث قول برهاني، وتخليصه من الشوائب الأفلاطونية والأفلوطينية[١].

وقد قام بهذا الشرح قبل ابن رشد يحيى بن عدى والفارابى وأبو الفرج بن الطيب وابن باجه. فقد ساهم المترجمون فى الشرح والتفسير مثل تفسير يحيى بن عدى (٣٦٤هـ) للمقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس الموسوم بمطاطا فوسيفا أى ما بعد الطبيعة وهى الموسومة بالألف الصغرى. يقتبس من نص أرسطو ثم يشرحه[٢].

ويتابع الفارابى يحيى بن عدى فى "تفسير كتاب المدخل". وهو أقرب إلى الجوامع منه إلى الشرح لتركيزه الشديد ولغياب الوافد والموروث فيه. ويعرض فيه الفارابى لأجزاء المنطق كله فى نسق واحد. وله أيضا "شرح العبارة"، فقرة فقرة، يبين القصد والغاية من الكتاب ككل. وهو شرح مسهب وطويل، أكبر من نص أرسطو نفسه. ويستخرج الفارابى كل إمكانيات النص. يقرأ ما بين السطور. وينطق بما سكت عند أرسطو. يدخل فى فكره، ويتتبع مساره، ويعرض مقدماته ونتائجه. ويضع أرسطو فى تاريخ الفلسفة اليونانية مقارنا إياه بالسابقين وباللاحقين. ويحيل إلى باقى كتب المنطق مبينا وحدته كعلم. ويعتمد على اللغة العربية والموروث البلاغى العربى لتقوية الشرح[٣].

ولأبى الحسن العامرى (٣٨٧هـ) "شرح كتاب المقولات لأرسطو" يتصدر أرسطو الوافد. ويعتمد على الموروث عند الفارابى ثم متى بن يونس ثم السجستانى والخازن. وقد أبو الفرج بن الطيب (٤٣٥هـ) "تفسير كتاب إيساغوجى

---

(١) من النقل إلى الإبداع مجـ١، جـ٣ الشرح ص٩-٢٩.

(٢) وله أيضا "شرح معانى مقالة الإسكندر الافروديسى فى الفرق بين الجنس والمادة على ما فهمته أنا يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا". ويبدو فرق كبير بين الشرح والتفسير.

(٣) ولا يقتصر الشرح على أرسطو وحده بل يمتد إلى غيره مثل "شرح رسالة زينون الكبير اليونانى" للفارابى، وهو زينون الرواقى وليس زينون السوفسطانى. ومستعملا ارسطو ومحيلا إليه.

لفرفريوس" دفاعا عن الفلسفة ضد منكريها. ويتصدى أرسطو التفسير. ولابن باجه "شروح هى السماع الطبيعى" يرى فيها الطبيعة ثم يؤول نص أرسطو طبقا لرؤيته. فأرسطو هو الذى يشرح ابن باجه ويدعم مواقفه. يعطى أرسطو المثال ثم يستقرئ منه الفكرة. ثم يصححها ابن باجه ويعطى مثالا آخر عليها. كما شرح ابن باجه "الكون والفساد" و"النفس". وبطبيعة الحال يأتى أرسطو ومؤلفاته فى المقدمة[١].

وأخيرا يأتى ابن رشد (٥٩٥هـ) الشارح الأعظم فى "شرح البرهان" و"تفسير ما بعد الطبيعة". وبطبيعة الحال أرسطو هو الأكثر ذكرا. يبدأ ابن رشد بتحليل الموضوع، ويستشهد بأقوال أرسطو، ويتحقق من صدقها فى الواقع. وينتقل من المقال اليونانى إلى المعنى العام ثم تجسيده بمثال عربى. وتبلغ ذروة الشرح عند ابن رشد فى "تفسير ما بعد الطبيعة". ويأتى أرسطو فى المقدمة أعظم القدماء فى نيل الحق. ويعتذر ابن رشد نيابة عنه عما قد يكون فى كتابه من تقصير. ويرد ابن رشد موضوعات أرسطو إلى المنهج وهو أنواع الأقاويل. كما يضع أرسطو فى تاريخ الفلسفة اليونانية التى اكتملت فيه من سقراط إلى أفلاطون إلى أرسطو، من الإنسان إلى الله إلى الطبيعة. لذلك انتهت الفلسفة اليونانية واكتملت فى أرسطو كما انتهت الفلسفة الإسلامية واكتملت فى ابن رشد. ولذلك أصبح أرسطو مؤرخا كما أصبح ابن رشد ناقدا. ويقارن بين أرسطو وأفلاطون فى موضوع نشأة النفس فيتضح الاتجاه الطبيعى عند أرسطو، والثنائى عند أفلاطون. ويحيل إلى نسق أرسطو كله كتابا كتابا، وعلما علما. فلا يفهم الجزء إلا فى إطار الكل. وكل ذلك من أجل إعادة توظيف أرسطو فى الداخل لنقد إشراقيات الفارابى وابن سينا، والخلط بين العلم الطبيعى والعلم الإلهى. فأرسطو وسيلة وليس غاية، أداة وليس مقصدا.

وشرح ابن رشد كتاب النفس لأرسطو على طريقة الشرح الكبير. وقد ضاع أصله العربى. ولا توجد إلا ترجمته اللاتينية التى أعيدت أخيرا إلى العربية من

---

(١) السابق ص٣٣-٨٧ مج٢ التحول جـ٢ التأليف ص٩١-٩٣.

جديد. ويتقدم أرسطو بطبيعة الحال. فهو صاحب النص المشروح. ومن المؤلفات تتصدر محاورة طيماوس لأفلاطون أى أن ابن رشد يقرأ أرسطو بأفلاطون وأفلاطون بأرسطو من أجل التعبير عن نظرة متكاملة للنفس(١).

والتلخيص نوع أدبى مستقل أيضا يركز المسهب، ويضم المرسل، ويسقط بعض الأمثلة والتشبيهات من أجل بداية التعامل مع الموضوع نفسه المستقل عن أشكال التعبير عنه مثل تلاخيص ابن رشد، دون فصل بين النص المشروح والنص الشارح. البداية بالمشروح والنهاية بالشارح. البداية بأرسطو والنهاية بالموضوع ذاته.

وقد ساهم المترجمون فى التلخيص مثل "كتاب جالينوس فى الطب" و"كتاب جالينوس إلى غلوقون فى التأتى لشفاء الأمراض" لحنين بن اسحق و"مختصر لكتاب الأخلاق لجالينوس" لأبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى. وفيه يستعمل أرسطو لشرح جالينوس. وقد لخص ثابت بن قرة (٢٨٨هـ) كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو، ويستعمل لفظ "تلخيص" مما يدل على أنه نوع أدبى مبكر قبل ابن رشد. ويعنى التحول من الإقناع إلى البرهان مع شرح للمصطلح وتتبع مسار فكر أرسطو وتبين قصده(٢).

واستمر التلخيص عند الحكماء قبل ابن رشد كما فعل الكندى فى "القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة" جمعا بين أرسطو وأفلاطون كوجهتى نظر فى موضوع واحد بالرغم من ميل الكندى إلى أفلاطون وهو الأكثر ذكرا أكثر من ميله إلى أرسطو. وله أيضا "كلام فى النفس، مختصر وجيز" لنفس الغرض(٣).

---

(١) ولم يكن الشرح مقصورا على الوافد خاصة أرسطو بل انصب أيضا على الموروث مثل شرح ابن رشد لأرجوزه ابن سينا فى الطب. ولم تنته الشروح والتفاسير بابن رشد بل استمرت عند ابن البيطار وابن النفيس. ففى "تفسير كتاب ديسقوريدس فى الأدوية المفردة" لابن البيطار (٦٤٦هـ) يغيب استعمال أرسطو فيه. وفى "شرح فصول أبقراط" لابن النفيس (٧٨٧هـ) يغيب الاعتماد على أرسطو ويستبدل به جالينوس. السابق ص٨٧-١٣٠/١٦٠-١٦٨/١٨٨-١٩٣/١٩٥-٢٠٧.

(٢) السابق ص٢٠٩-٢١٦.

(٣) السابق ص٢١٦-٢١٨.

وابن رشد هو الذى أعطى هذا النوع الأدبى مكانته حتى أنه قد اشتهر به. أعاد فيه ابن رشد كتابة كل أعمال أرسطو، المنطق، والطبيعة وما بعد الطبيعة. لخص المنطق كتابا كتابا. تتبع فكر أرسطو فى "المقولات". وتجاوز موضوعاته فى "العبارة" اعتمادا على اللغة العربية، ومتنقلا من اللغة اليونانية إلى وضع نظرية عامة فى اللغة يطبقها على العربية لتوسيعها اعتمادا على الأصوليين. ثم يضع نظرية ثالثة لألسنة الأمم. وتلخيص "القياس" أكبر حجما واضعا الجزء فى الكل ومعتمدا على القياس الأصولى. وتلخيص "البرهان" أصغر حجما يتتبع فكر أرسطو واضعا إياه فى بيئة اليونانية وفى جدله مع السوفسطائيين. وتلخيص "الجدل" وسط فى الحجم، وظيفته الإقناع وليس البرهان. ويعتمد فيه ابن رشد على الشراح اليونان. وتلخيص "السفسطة" صغير الحجم. ويعترف ابن رشد بصعوبته إما بسبب الترجمة أو بسبب التأليف. أما تلخيص "الخطابة" فهو أكبر حجما. تم بطريقة إسقاط الأمثلة اليونانية ووضع الأمثلة العربية مكانها من أجل توسيع نظرية الخطابة من الخطابة الخاصة اليونانية إلى الخطابة العامة التى تضم اليونانية والعربية معا. ويضع ابن رشد أمثلة جديدة من الفقه مثل السنن والشهود والعقود والعذاب والإيمان والشريعة. وتلخيص "الشعر" أقل حجما من تلخيص الخطابة يظهر فيه التقابل بين الأنا والآخر. وينتقل فيه من الشعر اليونانى إلى صناعة الشعر ثم إلى الشعر العربى ثم إلى شعر الأمم من أجل الوصول إلى "قوانين الشعر"[١].

ولخص ابن رشد كل أجزاء الطبيعيات. ففى تلخيص "السماء والعالم" يغير عدد المقالات بالجمع أو القسمة ويبحث عن نوع الأقاويل التى يستعملها أرسطو، خطابة أم جدلية أم برهانية. ويعتمد على باقى أعمال أرسطو بل على التراث اليونانى كله، واضعا الجزء فى الكل. وفى تلخيص "الكون والفساد" الذى ضاع أصله العربى وتم تحويله من العبرية إلى العربية يتم التلخيص ابتداء من الوافد اليونانى وحده دون الموروث الإسلامى. وفى تلخيص "الآثار العلوية" الذى تم تحويله أيضا من العبرية إلى العربية يظهر التقابل بين التصور اليونانى والتصور الإسلامى، ويستعمل

(١) السابق ص٢١٨-٢٨٠.

الموروث كوعاء للوافد. وفي تلخيص "النفس" يصف ابن رشد مسار فكر أرسطو واستدلاله ويضعه في تاريخ الفكر اليوناني مع السابقين له واللاحقين عليه وكيف كان أرسطو يصحح آراء القدماء. ويضع تلخيص "الحاس والمحسوس" في مجموع فلسفة أرسطو[1].

والجوامع نوع ثالث مستقل يتجه نحو الموضوع مباشرة ورؤيته في تجربة مشتركة مع النص المترجم، وقد استعمل الفارابي النوع الأدبي والمصطلح قبل ابن رشد. وكتب "جوامع الشعر" ولا يوجد فيه ذكر للوافد حتى أرسطو. فالجوامع آخر نوع أدبي من الشروح وأقربها إلى التأليف. قد يظهر الموروث حتى يتم تركيب الوافد فيه، اليونان في العرب، والشعر اليوناني في الشعر العربي.

ويظل ابن رشد هو صاحب الجوامع. جوامع المنطق، الجدل والخطابة والشعر، وجوامع الطبيعيات، وجوامع ما بعد الطبيعة. ففي "جوامع الجدل" يحدد ابن رشد الغرض منه. ويحيل إلى باقي مؤلفات أرسطو المنطقية رادا الجزء إلى الكل. ويعتمد على الموروث مثل الفارابي. وفي "جوامع الخطابة" يتحدث ابن رشد، وأرسطو هو الشارح له. يدرس الموضوع، وأرسطو هو صاحب الأدبيات السابقة عليه. فالشارح هو المشروح، والمشروح هو الشارح. ويعتمد ابن رشد على الموروث من الغزالي والجويني. ويحيل إلى "التفرقة" و"القسطاس" للغزالي وإلى "الإرشاد" للجويني وإلى "المتكلمين من أهل ملتنا". فابن رشد الشارح هو ابن رشد الفيلسوف ناقد الكلام. وفي "جوامع الشعر" يتجه ابن رشد نحو الموضوع مباشرة، الأقاويل الشعرية والخيالات. ولا يظهر إلا الوافد، دون الموروث

---

(١) السابق ص٢٨٠-٣٠٦. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص أرسطو بل لخص أيضا كتاب السياسة لأفلاطون في "الضروري في السياسة" محاولا تجاوز السياسة اليونانية والنظرية اليونانية إلى السياسة العربية لوضع نظرية عامة في السياسة. ولم يقتصر ابن رشد على تلخيص الوافد بل إنه أيضا لخص الموروث في "مختصر المستصفى" أو "الضروري في أصول الفقه" رادا الأركان الأربعة للعلم عند الغزالي المثمر، والثمرة والمستثمر وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها أي إلى الاستدلال باعتباره لب علم الأصول. وكتب أيضا "الضروري في اللغة" في الموروث وليس فقط في الوافد.

بالرغم من أن الموضع من الموروث أيضا ويرجعه إلى الاستدلال عن طريق تحريك النفوس وإثارة الخيال. فالشعر فى النهاية جزء من صناعة المنطق[1].

وجوامع الطبيعيات كاملة مثل تلاخيصها. غرضها تجريد الأقاويل العلمية من كتب أرسطو وكما يقتضيها مذهبه وحذف كل ما علق بها من أقوال القدماء لأنها غير نافعة فى معرفة مذهبه. الغرض إذن تخليص أرسطو من براثن الشراح والعودة إلى أرسطو كما يفعل الأصولى. وبها قدر كبير من وضوح الفارابى.

ويلخص ابن رشد الكتاب مقالة مقالة بعد حذف الأقاويل الجدلية التى اضطر أرسطو إلى استعمالها، محولا إياها من التاريخ إلى البنية ويبحث عن اتساق أرسطو. ويعلل فكره. ويرد الجزء إلى الكل داخل الكتاب أو خارجه. وفى "السماء والعالم" يعبر عن غرض أرسطو الكلى، ويبين كيف انتقل أرسطو من العام إلى الخاص، ومن البسيط إلى المركب على ما يقتضيه التعليم المنظم. يقتصر على الضرورى منه. وهو الذى يتحدث، وأرسطو وراءه شارحا له. ويعتمد على الموروث من ابن سينا وابن باجه. كما يظهر الأسلوب العربى مثل "لعمرى"، "ليت شعرى". و"الكون والفساد" أصغر الجوامع وأيسرها. يعرض ابن رشد بالجملة دون تفصيله مبينا غرض أرسطو، ومعتمدا على الفارابى. وفى "الآثار العلوية" يبين ابن رشد صلته بباقى الكتب الطبيعية، ومحددا غرضه، ومعتمدا على ابن سينا وابن حيان. وفى "النفس" يقدم ابن رشد رؤية طبيعية لها بالرغم من اعتماده على ابن سينا وابن باجه[2].

وجوامع "ما بعد الطبيعة" أكبر الجوامع. يحدد فيها ابن رشد العلم ويلخص المقالات الأربع عشرة فى أربع مقالات بالرغم من إعلانه عن خمسة. يبين غرض العلم، ملخصا أرسطو بأرسطو بعيدا عن التأويلات اليونانية والمسيحية والإسلامية. وأرسطو مفترق الطرق فى الفلسفة اليونانية يقسمها إلى قسمين، ما قبله وما بعده.

---

(١) السابق ص٣٢٩-٣٣٧.

(٢) السابق ص٣٣٧-٣٥٨.

فهو مؤرخ للسابقين وممحص لآرائهم. وهو ممهد للاحقين ومعدا لهم. ويضع قضية الصور فى إطارها التاريخى، ويؤرخ لدراستها. ويحيل إلى باقة أعمال أرسطو المنطقية والطبيعية. ويعتمد على ابن سينا أولا ثم الغزالى والفارابى والزرقالى ثانيا. ويستعمله مناسبة لنقد علم الأشعرية[(١)].

٥- أرسطو عند الحكماء.

وقد قام الحكماء بمهمة أخرى غير مهمة المترجمين والشراح وهى مهمة العارضين للفكر من حيث هو فكر، والموضوع من حيث هو موضوع بصرف النظر عن ثنائية المصدر، الوافد أو الموروث، كما يفعل هيجل مع تاريخ الفلسفة. وله أشكال ثلاثة: العرض والتأليف والتراكم.

أ- العرض. ويعنى عرض للموضوعات الوافدة عرضا مستقلا عن النص الأصلى وكأن الحكيم هنا يأخذ موقف المؤلف للنص الأول، ويصبح هو مؤلفا بديلا. وذلك مثل عروض الفارابى. وهى على أنواع العرض الجزئى، والعرض الكلى خاصة عند الفارابى، والعرض النسقى المنطقى عند ابن سينا فى موسوعاته الأربع وعند أبى البركات البغدادى، والعرض النسقى الشعبى عند إخوان الصفا.

ويعنى العرض الجزئى عرض مؤلف واحد من مؤلفات أرسطو مثل رسالة الفارابى (٣٣٩هـ) فى "الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة". ويعنى العرض الكلى عرض مذهب أرسطو بأكمله مثل رسالة الكندى (٢٥٢هـ) عن "كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة". أما الجمع بين المذهبين فمثل رسالة الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكيمين". أما ضم المذهبين فى تصور ثالث فمثل ثلاثية الفاربى"تحصيل السعادة" و"فلسفة أفلاطون" و"فلسفة أرسطو". تحصيل السعادة من وضع الفاربى، وأفلاطون وأرسطو جناحان له. هو القلب وهما الرئتان[(٢)].

---

(١) السابق ص٣٥٨-٣٦٨.

(٢) السابق ص١١-٦٥.

أما العرض النسقى المنطقى فقد وضعه ابن سينا فى موسوعاته الأربع وأبو البركات البغدادى فى "المعتبر فى الحكمة". ففى الموسوعات الأربع "الشفاء" و"النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" و"عيون الحكمة" ووضع بنية الفلسفة الثلاثية، الحكمة المنطقية والحكمة الطبيعية والحكمة الإلهية بإسهاب فى "الشفاء" واختصار فى "النجاة" وتركيز شديد فى "عيون الحكمة"، وتحويل ذلك كله إلى فلسفة إشراقية بإضافة المقامات والأحوال فى "الإشارات والتنبيهات".

ويحضر أرسطو ويغيب فى منطق الشفاء. يغيب فى المقولات والسفسطة. ويظهر لقب المعلم الأول فى المقولات بعد أوميروش تحولا من الشخص إلى اللقب. وفى منطق "النجاة" و"الإشارات والتنبيهات" يحال أيضا إلى المعلم الأول بعد فرفوريوس. وفى البرهان من الشفاء يحال إلى المعلم الأول. وفى "الجدل" فى الشفاء يحال إلى التعليم الأول، انتقالا من الشخص إلى العلم. وفى كتاب "الشعر" يذكر المعلم الأول بعد أوميروس. ويغيب أرسطو فى "الرياضى" من الشفاء ويظهر إقليدس[1]. ويغيب فى الطبيعيات وفى الجزء الأول من الإلهيات. ويحضر فى الجزء الثانى كمعلم وتعليم، كشخص وعلم. وبطبيعة الحال يغيب أرسطو من "منطق المشرقيين". ويظهر فى "المعتبر فى الحكمة" عند أبى البركات البغدادى (٥٤٧هـ) مع لقب الحكيم قبل باقى حكماء اليونان. ويذكر الغزالى أرسطو فى "مقاصد الفلاسفة" بعد القرآن والحديث مما يدل على غلبة الموروث على الوافد.

وفى العرض النسقى الشعبى عند إخوان الصفا يظهر أرسطو بعد فيثاغورس والفيثاغوريين وإقليدس وكتاب إقليدس وأفلاطون مع بعض ألقاب أرسطو مثل الحكيم، والحكيم الفاضل، وحكيم اليونانيين، فى المرتبة الرابعة. ويتحول المنطق من قواعد صورية إلى توجيه للسلوك العملى. وتتحول الطبيعة إلى أحد عوامل مجاهدة النفس. ويظهر أرسطو فى رسالة "الجامعة" بنفس الصورة مع إعجابه بأستاذه الروحى أفلاطون، ورعايته للدولة من السقوط مثل فقيه الأمة وقاضى القضاة[2].

---

(١) السابق ص٧٢-٨٣-٩٧-١٠١/١٤٩.

(٢) السابق ص١٦٤/١٦٦-١٧٠/١٧٧.

وفى العرض الأدبى عند أبى حيان يذكر أرسطو فى "المناسبات" كبداية للنقل من خلال المترجمين، وعلاقته بالإسكندر، وبألقابه مثل الفيلسوف الحكيم، وفرفوريوس تلميذ أرسطو ومفسره. وفى "الهوامل والشوامل" يذكر الحكيم أكثر مما يذكر أرسطو مع الاستشهاد بأحد أقواله مع تحويل المقولات إلى قواعد اللغة العربية. وفى "الصداقة والصديق" يأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد أفلاطون والإسكندر وديوجانس مع لقب الحكيم باعتباره صاحب حكم وأمثال كالصوفية. وفى "الإمتاع المؤانسة" يظهر أرسطو مع الإسكندر كنموذج للصلة بين النظر والعمل وأفلاطون وسقراط. ويذكر فى أقوال أبى حيان وفى أقوال مناظريه مثل المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو بين أبى بشرمتى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. النحو منطق العرب، والمنطق نحو اليونان، فى صراع بين الوافد والموروث حتى يصبح الموروث ناقدا للوافد عند الفقهاء. وفى "الإشارات الإلهية" يغيب الوافد كلية باستثناء ذكر لفظ "الحكماء" على العموم ودون تخصيص بحكماء اليونان(١).

وفى "الحكمة الشعبية" عند مسكويه فى "الحكمة الخالدة" يتغلب الوافد الشرقى، فارس والهند على الوافد الغربى، اليونان والروم. وتتحول الفلسفة اليونانية إلى دائرة حضارية لامشخصة مع فارس والهند والعرب والإسلاميين. ويأتى أرسطو وأفلاطون فى المرتبة الثالثة بعد الإسكندر الأكبر وسقراط. ولا فرق بين اليونان والروم. وفى حكمة الروم يأتى أرسطو مع سقراط فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون مع الإحالة إلى بعض المنتحلات مثل "وصية أفلاطون لتلميذه أرسطوطاليس" و"وصية أرسطوطاليس للإسكندر" و"آداب أرسطوطاليس" ليعلمها إلى الإسكندر حتى يمكن أن تكون الفلسفة اليونانية بعد تطعيمها بالأخلاق والتصوف أحد مكونات الحكمة الخالدة. و"رسالة أرسطوطاليس إلى الإسكندر فى السياسة" أيضا من المنتحلات. تذكر مناقب الإسكندر بعد ظفره بدارا وتحويله إلى بطل شعبى مثل على بن أبى طالب(٢).

---

(١) السابق ص٢٥٨-٢٥٩/٢٨٠-٢٨١/٣٠٢.

(٢) السابق ص٣٠٩-٣٣٩.

ب- التأليف. والتأليف فى الموضوعات تأليفا شاملا يتم بضم الوافد إلى الموروث بداية بتمثل الوافد، ثم تمثل الوافد قبل تنظير الموروث ثم تمثل الوافد مع تنظير الموروث عندما يستويان مثل عقارب الساعة عندما تتحرك من الصفر إلى العشر دقائق ثم إلى الثلث ثم إلى النصف.

فى "تمثل الوافد" يظهر أرسطو بعد أفلاطون عند قسطا بن لوقا فى "الفرق بين النفس والروح". ويتصدر أرسطو بعض أعمال يحيى بن عدى. ويذكر فى أقل الحدود فى بعض الرسائل الطبيعية[١]. ولا يحضر أرسطو إلا فى أقل الحدود عند السجستانى فى رسالته "فى المحرك الأول"[٢]. وعند الفارابى فى "معانى العقل" يستحوذ أرسطو على أربعة معان من معانى ستة للعقل، فى المنطق والأخلاق والنفس وما بعد الطبيعة. وفى "المسائل الفلسفية" يظهر أرسطو فى ثلاث مسائل، الأولى فى حد الخير والشر الإنسانى، والثانية فى حد النفس، والثالثة فى الفرق بين الإرادة والاختيار. ويذكر أرسطو فى "الإبصار والمبصر" للعامرى مع إقليدس وبطليموس وجالينوس والإسكندر وثامسطيوس الذين اكتفوا بشعاع واحد من المحسوس إلى الحاس حتى تتم الرؤية دون مقابلته بشعاع آخر من الحاس إلى المحسوس كما هو الحال فى نظرية الشعاع المزدوج فى الظاهريات المعاصرة.

ويحضر أرسطو عند ابن سينا كتاريخ للفلسفة اليونانية ومصطلحاتها أو فى أحوال النفس وارتباطها بالبدن ضد إشراقية أفلاطون[٣]. ويحضر عند الحسن ابن

---

(١) مثل مقالة "فى غير المتناهى" مع الإحالة إلى السماع الطبيعى و"قاطيغورياس". وفى "تبيين وجود الأمور العادية والنحو الذى عليه تكون محمولة والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمولة" يتصدر أرسطو وكتاب البرهان. وفى مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، و"مقالة بينه وبين إبراهيم بن عدى الكاتب ومناقضته فى أن الجسم جوهر وعرض" و"قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق". ومقالة "تبين أن الشخص اسم مشترك" وفى مقالة فى الموجودات. وفى "إثبات طبيعة الممكن وتقصى حجج المخالفين لذلك والتشبيه على فسادها". السابق ص١٩-٢٤.

(٢) مثل "رسالة الجو"، "فى ماهية النوم والرؤيا" و"فى العقل"، السابق ص٢٤-٣٧.

(٣) مثل : "رسالة الحدود"، "أحوال النفس".

الهيثم أقل مما يغيب. وإذا حضر فإنه يأتى فى المرتبة الثانية بعد بطليموس أو إقليدس أو أرشميدس(١). وعند على بن رضوان يظهر أرسطو فى "المستعمل فى المنطق فى العلوم والصنائع" مختصرا، علم المنطق ومحولا إياه من منطق صورى إلى منطق مادى، ومطبقا إياه فى الصناعة أكثر من الفكر.

ويحيل ابن باجه إلى أرسطو فى "الغاية الإنسانية" ورأيه فى مجاهدة النفس. كما يحيل إليه فى "قول يتلو رسالة الوداع" و"الصورة الأولى والمادة الأولى" منقطة بداية لتمثل الوافد. ويغيب فى "تراتب العقول وخلودها". أما عند ابن رشد فيأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد جالينوس فى "فى المزاج". ويظهر أرسطو وحده فى "البذور والزروع"(٢).

وأرسطو ليس كل وافد. إذ يغيب أرسطو فى كثير من مؤلفات المترجمين مثل المؤلفات الطبية والعلمية لحنين بن اسحق(٣). ويغيب من أهم رسالة للكندى "رسالة إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى" ومن بعض الرسائل الطبيعية(٤). فأرسطو ليس ضروريا كباعث علمي فى التأليف. ويغيب كلية عند الرازى والخازن والقوهى(٥). كما يغيب فى بعض أعمال العامرى (٣٨١هـ) وابن سهل (النصف الثانى من القرن الرابع) (٦). ويغيب أيضا فى بعض أعمال الفارابى. فإبداع الفارابى فى معظمه مستقل عن أرسطو(٧). ويغيب أيضا فى بعض رسائل ابن سينا المعروف

---

(١) يحضر أرسطو فى "حل شكوك حركة الالتفات". السابق ص٥٥-٦٦.

(٢) السابق ص٦٦-٧١.

(٣) مثل: "فى حفظ الأسنان واللثة واستصلاحها". فى المسائل الطبية، "كتاب العشر مقالات فى العين"، "كتاب المولدين"، "فى الضوء وحقيقته". السابق ص١٣-١٨.

(٤) مثل: "سجود الحرم الأقصى"، "الجواهر الخمسة"، "الحيلة لدفع الأحزان".

(٥) الرازى: ما الفرق أو الفروق بين أو كلام فى الفروق بين الأمراض. الخازن: فى المثلثات القائمة الزاوية المنطلقة الأوضاع. القوهى: كتاب صنعة الاصطرلاب بالبرهان. السابق ص٣٧-٤١.

(٦) مثل: "كتاب الحراقات" و"البرهان على أن الفلك هو فى غاية الصفاء" و"مسألة هندسية" للعلاء بن سهل.

(٧) مثل: "عيون المسائل"، "فصوص الحكم"، "السياسة"، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "السياسات المدنية"، "كتاب الملة". السابق ص٤١-٤٩.

بأنه نموذج المشائين الإسلاميين لأن الموضوع لا يحتاج إلى الوافد مثل النفس[1]. كما يغيب فى بعض أعمال ابن الهيثم، بطليموس الثانى[2].

وفى "تمثل الوافد قبل تنظير الموروث". يساهم المترجمون أيضا. وهم أصحاب ثقافتين، وافدة يونانية وموروثة عربية مثل ثابت بن قرة ويحيى بن عدى. ويحضر أرسطو فى "تعاليق عدة فى معان كثيرة" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ) خاصة الكتب المنطقية. ويبين منطقها الداخلى التربوى. وفى نفس الوقت يحال إلى أبى سليمان وأبى بشر. وفى "كتاب أجوبة بشر اليهودى عن مسائله" يتصدر أرسطو مع بعض مؤلفاته المنطقية والطبيعية مع الاعتماد على يحيى النحوى ومتى بن يونس وغيرهم من الداخل. وفى مقالة "التوحيد" يذكر أرسطو ومتكلمو عصرنا فى آن واحد[3].

ويحضر أرسطو فى "الحاوى" فى المرتبة الرابعة عشر بعد جالينوس. وفى "الشكوك للرازى على كلام فاضل الأطباء جالينوس فى الكتب التى نسبت إليه"يأتى أرسطو بعد جالينوس بالإضافة إلى الموروث العربى عند حنين بن اسحق والسرخسى وآخرين. ويحضر فى "المعدة وأعراضها". ويحضر أيضا فى "تدبير الحبالى والأطفال والصبيان وحفظ صحتهم ومداواة الأمراض العارضة لهم" للبلدى (٣٨٠هـ) ويأتى فى المرتبة الخامسة بعد أبقراط وجالينوس. ويحضر فى "مفتاح الطب ومنهاج الطلاب" لابن هندو (٤٢٠هـ). ويأتى فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. ويذكر حوار أرسطو مع الأطباء[4].

ويظهر فى "تهذيب الأخلاق" لمسكويه (٤٢١هـ) فى المرتبة الأولى قبل باقى حكماء اليونان. ويحيل إلى "كتاب الأخلاق" لأرسطو من أجل تأسيس الأخلاق على

---

(١) مثل: "الجوهر النفيس"، "دفع الغم من الموت"، "فى الأجرام العلوية"، "القولنج". السابق ص٥٠-٥٥.

(٢) مثل: "الشكوك على بطليموس"، "مقدمة ضلع المسبع"، "رسالة فى الكرة المحرقة". مقالة فى ثمرة الحكمة، السابق ص٥٨-٦٤.

(٣) السابق ص٧٣-٨٠.

(٤) السابق ص٨٠-٩٧.

المنطق (التأسيس النظرى) وعلى التربية (التأسيس العلمى). ويبدو أرسطو شارحا لمسكويه ومؤيدا له. فسهل تعشيق الأخلاق اليونانية فى الأخلاق الإسلامية. ثم يتحول أرسطو من الشخص إلى النموذج، ومن الواقع إلى المثال عندما يصبح الحكيم الأول أو الحكيم أو هذا الرجل الفاضل. كما يعتمد على الكندى وعلى بن أبى طالب والحسن البصرى وغيرهم وعلى قصص الأنبياء. كما يظهر أرسطو فى "فى النفس والعقل" فى المرتبة الثانية بعد روفس الطبيب من أجل تفنيد حجج الطبيب فى الشك. ويجمع بينه وبين أفلاطون[1].

ويحضر أرسطو فى الرسالة "الأضحوية" لابن سينا (٤٢٨هـ) فى المرتبة الثانية لمناقضته القائلين بالتناسخ وإبطاله، والاستشهاد به فى أن النفس ليست من المفارقات. وهى معركة ابن سينا أيضا. هنا يبدو أرسطو هو الشارح وابن سينا هو المشروح، وبالاعتماد على الموروث من القرآن والحديث. كما يظهر أرسطو فى "المبدأ والمعاد" بلقب الفيلسوف وليس بشخصه أى واضع الحقيقة كذهن بشرى يتجاوز الزمان والمكان. وفى "مبحث القوى النفسية" يأتى فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون وفى سياق واحد من أجل التوفيق بينهما فى موضوع البصر ونظرية الشعاع المزدوج بالإضافة إلى الموروث الأصلى من القرآن. وفى "رسالة العشق" يحال إلى شرح ابن سينا نفسه للسماع الطبيعى دون ذكر أرسطو. وفى "القانون للطب" يتصدر الوافد الشرقى فى الهند والصين على الوافد الغربى عند اليونان. ويأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد ديسقوريدس وجالينوس وأبقراط وروفس. ويشير فى موضوع الأسماء والمسميات تمييزا بين الشىء واسمه. وفى "أجوبة الشيخ الرئيسى عن مسائل أبى الريحان البيرونى" يتصدر أرسطو مع ألقاب الحكيم والفيلسوف وصاحب المنطق. كما يحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وتبدأ المسائل بأرسطو لأنه يمثل آخر ما وصلت إليه ثقافة العصر. ويعتمد البيرونى (٤٤٠هـ) على أرسطو فى "كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم" فى المرتبة الثانية مع هرمس والمجسطى وبعد بطليموس[2].

---

(١) السابق ص٩٧-١٢٤.

(٢) السابق ص١٢٤-١٥٣/٢٥٢.

وبالرغم من أن أرسطو ليس طبيبا إلا أن حضوره استمر عند الأطباء. فهو فيلسوف طبيعة، والطب أحد العلوم الطبيعية. ففى "رسالة فى الطب والأحداث النفسانية" لابن بختيشوع (٤٥٠هـ) يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأفلاطون وأبقراط. ويعتمد على أرسطو فى كون العشق ظاهرة طبيعية من "كتاب الفراسة" المنحول ولإثبات النفس من خلال البدن. وفى "الكتاب النافع فى كيفية تعليم صناعة الطب" لعلى بن رضوان (٤٥٣هـ) يأتى أرسطو مع أفلاطون فى المرتبة الخامسة بعد جالينوس وأبقراط وثاسلس وديسقوريدس. فأرسطو هو الذى أعطى جالينوس المبادئ العامة الطبيعية. ويغيب أرسطو فى "مصادرات إقليدس" لعمر الخيام (٥١٥هـ) نظرا لارتباط الرياضيات بإقليدس[١].

ويستمر حضور أرسطو فى القرن السادس عند الطغرائى واللوكرى وابن باجه. ففى "حقائق الاستشهاد" للطغرائى (٥١٥هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد هرمس وبليناس وأفلاطون وفيثاغورس وديموقراطيس لإثبات علم الكيمياء ضد إنكار ابن سينا له. وفى "بيان الحق بضمان الصدق" للوكرى (٥١٧هـ) يظهر أرسطو تحت لقب المعلم الأول فى الفلسفة الأولى انتقالا من الشخص إلى الموقف. والموضوع العلم الإلهى اعتمادا على "أثولوجيا" أرسطوطاليس. وفى "تدبير المتوحد" لابن باجه (٥٣٣هـ) يظهر أرسطو فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون، فى موضوع نشأة اليقين فى التصورات والتصديقات، وفى الحس والمحسوس، وفى الخطابة والأخلاق. ويحال إلى مؤلفات أرسطو بداية بنيقوماخيا ثم البرهان والسماع وأخبار الحيوان والنفس، ثم الحس والمحسوس وحفظ الصحة والمقولات وريطوريقا وما بعد الطبيعة. وفى "رسالة الوداع" يتصدر أرسطو ليفصل ما تركه مجملا فى الحادية عشر من كتاب "الأخلاق". وفى "اتصال العقل بالإنسان" يتصدر أيضا أرسطو فى رفضه نظرية المثل عند أفلاطون. وفى "الوقوف على العقل الفعال" يأتى الحكيم فى المرتبة الثانية بعد جالينوس فى أن آخر الفكرة أول العمل[٢].

(١) السابق ص١٥٣-١٦٣.

(٢) السابق ص١٦٣-١٨١.

ويستمر حضور أرسطو عند ابن زهر وابن رشد والعرضى فى القرن السادس. ففى "التيسير فى المداواة والتدبير" لابن زهر (٥٥٧هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. يمثل أرسطو مذهبا طبيا علميا وجالينوس إليه أقرب اعتمادا على العقل والتجربة. وفى "الكليات" فى الطب لابن رشد (٥٩٥هـ) يأتى أيضا فى المرتبة الرابعة بعد جالينوس وأبقراط. ويحاول ابن رشد أيضا التوفيق بينهما اعتمادا على العقل والطبيعة مع التأكيد على أهمية الطب العملى[١].

وفى مقالات ابن رشد فى المنطق والعلم الطبيعى يتصدر أرسطو والحكيم الوافد. ويحال إلى كتبه المنطقية كلها باعتبار المنطق العلم الشامل. ويتصدر فى "لزوم جهات النتائج من المقدمات" لتخليصه من سوء تأويل الشراح وتصورهم المقدمات وجودية فى الزمان. وفى "المقول على الكل" يتصدر أيضا ضد الشراح اليونان والمسلمين عودا إلى نص أرسطو نفسه. وفى "المقاييس المختلطة" يتقدم أرسطو ويبين ابن رشد غرضه ومخالفة المشائين له. وفى "المقدمة الوجودية أو المطلقة" يتصدر أيضا من أجل تخليصه من سوء تأويل الشراح، ويحكم أقواله المتشابهة. وفى "جهات النتائج" يتصدر أرسطو والحكيم دفاعا عن مذهبه المنطقى الذى يجعل النتائج تابعة للمقدمات الكبرى. وابن رشد هو الذى يقول وأرسطو هو الشارح له بعد عرض أقوال الشراح على نفس أرسطو وعلى الواقع نفسه. وفى "القياس الحملى والشرطى ونقد القياس الاقترانى عند ابن سينا" يتصدر أرسطو والحكيم. وفى "كتاب الحد" يأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد الإسكندر. وأرسطو إلى الحق أقرب من شراحه اليونان والمسلمين. وفى "كليات الجواهر وكليات الأعراض" يتصدر أرسطو والحكيم وحده نظرا لوضوح كلامه وسهولته على عكس الفارابى فى شروحه على القياس. وفى "القول فى محمولات البراهين" يتصدر أيضا أرسطو والحكيم ولكن ابن رشد يؤول نفس البرهان لديه بمصطلحات الأصول. وفى "السابعة والثامنة من السماع الطبيعى" يتصدر أرسطو ضد انحراف

---

(١) السابق ص١٨١-١٨٨.

الشراح عنه. واستمر حضور أرسطو فى القرن السابع عند مؤيد الدين العرضى فى كتاب "الهيئة" إلا أنه فى المرتبة السادسة بعد بطليموس[1].

ومع ذلك يغيب أرسطو أحيانا من بعض الأعمال فى هذا النوع الأدبى. يغيب فى أعمال بعض المترجمين مثل "الذخيرة للطب" لثابت بن قرة (٢٨٨هـ). كما يغيب فى "المنصورى" للرازى (٣١٣هـ). فالتأليف ممكن فى الطب بدون أرسطو. ولا يظهر فى "زاد المسافر وقوت الحاضر" لابن الجزار (القرن الرابع الهجرى)، وفى "المعدة وأعراضها ومداواتها". ولا يظهر أرسطو فى بعض الأعمال الفلكية لابن سينا (٤٢٨هـ) مثل "جواب الشيخ الرئيس على سؤال أبى الحسن أحمد السهلى عن علة قيام الأرض وسط السماء" لأن أرسطو ليس هو المصدر الوحيد للعلم لأن المسألة من الداخل وليست من الخارج، من الموروث وليست من الوافد. كما يغيب أرسطو فى "الآثار الباقية عن القرون الخالية"للبيرونى (٤٤٠هـ) لحساب الموروث[2].

و"تمثل الوافد مع تنظير الموروث" حالة افتراضية لا يمكن ضبطها حسابيا. فهناك مساحة صغيرة من التذبذب فى أولوية أحدهما على الآخر. ففى "الأمد على الأبد" للعامرى (٣٨١هـ) يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة مع فيثاغورس وأفلاطون بعد ذى القرنين والإسكندر. فأرسطو معلم الإسكندر الذى حارب الشرك دفاعا عن التوحيد. وهو تلميذ أفلاطون. وفى رسالة "إثبات النبوات وتأويل رموزهم" لابن سينا يتصدر أرسطو. فقد عزل أرسطو أفلاطون لإذاعته الحكمة. وبصرف النظر من عزل من إلا أن الحكمة لا تذاع للجمهور لأنها "المضمون به على غير أهله". وفى "سر القدر" يذكر الحكيم تحولا من الشخص إلى الرمز. ومع ذلك يمكن التأليف دون ذكر لأرسطو مثل "جواب عن كتاب أبى الجيش النحوى فى ما ظنه أن العدو غير متناه" ليحيى بن عدى (٣٦٤هـ)[3].

---

(١) السابق ص١٨٨-٢٢٥.

(٢) السابق ص٧٣-٧٤/٨٠-٨٣/٨٧-٩٠/١٤٦-١٤٧/١٤٩-١٥٢.

(٣) السابق ص٢٢٧-٢٣٨.

ويتأرجح حضور أرسطو وغيابه فى رسائل ابن باجه (٥٣٣هـ). ففى "كلامه ما بعث به لأبى جعفر بن يوسف بن حسداى" ذكر أرسطو مع الإسكندر فى المرتبة الثانية بعد بطليموس للرد على من زعم أن ما أتى به أرسطو فى الحركة والمحرك ليس برهانا ويضع ابن باجه له نسقا فى موضوع واحد عبر مؤلفاته كلها. ويستشهد به تدعيما لموقفه فأرسطو هو الشارح وابن باجه هو المشروح. وفيما "كتب رضى الله عنه إلى الوزير أبى الحسن بن الإمام" يأتى أرسطو مع تامسطيوس فى المرتبة الثانية. وهو موضوع بين الرياضة والمنطق كروية واستعداد فى "نيقوماخيا". وفى "النفس النزوعية" يتصدر أرسطو ويحال إلى بعض أعماله الطبيعية. وفى "النزوعية" يحال أيضا إلى أرسطو أولا والى بعض الأعمال المنطقية والطبيعية. وفى "الوحدة والواحد" يتصدر أرسطو ويحال إلى كتاب ما بعد الطبيعة. وفى "المعرفة النظرية والكمال الإنسانى أو فى الاتصال بالعقل الفعال" يتصدر أرسطو، نموذج العقل الكامل، مثل الأولياء، الإشراقى وليس المنطقى الطبيعى. وفى "الفطر الفائقة والتراتب المعرفى" يذكر أرسطو وحده نموذجا للمتدين الكامل. ويغيب فى عديد من رسائل ابن باجه الأخرى فابداعه غير مشروط به[١].

ويستمر حضور أرسطو فى التأليف فى القرن السابع الهجرى عند المجوسى. ففى "كامل الصناعة الطبية" للمجوسى يظهر أرسطو فى المرتبة الرابعة بعد أبقراط وجالينوس وأوريناسيوس[٢].

ثم يعود أرسطو للظهور فى القرن العاشر عند داود الأنطاكى والقليوبى والمنذرى. ففى "تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب" لداود الأنطاكى (١٠٠٨هـ) تظهر ألقاب أرسطو بدلا عنه مثل المعلم الأول، المعلم، الحكيم فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط والأستاذ بعد أن استقرت نظرياته فى تاريخ العلم.

---

(١) السابق ص٢٣٨-٢٥٣ وذلك مثل "من كلامه على إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد المهندس" و"فى الفيض والعقل الانسانى والعلم الإلهى".

(٢) السابق ص٢٥٣-٢٥٧.

وفى "النزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة" له أيضا تظهر نفس الألقاب مثل المعلم والحكيم فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط مع الإحالة إلى بعض كتبه الطبيعية. وفى "كشف الأسرار الخفية فى علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية" للمنذرى (١١٦٠هـ) يتصدر أرسطو مع غيره من حكماء اليونان كتراث فلكى دون غيره خاصة. ويغيب فى "تذكرة القليوبى فى الطب" بعد أن قارب الإبداع الخالص[1].

جـ- التراكم. التراكم هو استمرار للتأليف بداية بتنظير الموروث قبل تمثل الوافد ثم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص. إذ تستمر عقارب الساعة بعد منتصفها إلى أربعين دقيقة ثم إلى خمسين ثم إلى ستين فتكتمل الدورة من النقل إلى الإبداع.

ففى "تنظير الموروث قبل تمثل الوافد" يحضر أرسطو ويغيب عند عديد من المؤلفين بل عند المؤلف الواحد مثل صدر الدين الشيرازى. ففى "البيزرة" لبازيار المعز بالله الفاطمى (٣٨٦هـ) لا يوجد إلا أرسطو من الوافد اليونانى. وفى "السعادة والحجج العشرة على أن النفس الإنسانية جوهر" لابن سينا (٤٢٨هـ) يتقدم أرسطو على الإسكندر وثامسطيوس. ويخلص ابن سينا أرسطو من سوء تأويل الشارحين اليونانيين عن علاقة النفس بالبدن عند أرسطو، فلا هى اتحاد ولا هى مفارقة. وفى "رسالة فى الحيلة فى دفع مضار الأبدان بأرض مصر" لعلى بن رضوان (٤٦٠هـ) يأتى أرسطو مع بطليموس وغورس فى المرتبة الثالثة ناقدا آراء السابقين. وفى "جامع الحكمتين" لناصر خسرو (٤٩٨هـ) يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم اليونانى، الحكيم الفيلسوف، الفيلسوف، سيد المنطق. بل يأخذ أرسطو عنوانا لأحد الفصول. و"فى السعادة المدنية أو السعادة الأخروية أو دفاع عن أبى نصر" لابن باجه (٥٣٦هـ) يحال إلى أرسطو من أجل إكمال السعادة الدنيوية لديه بالسعادة الأخروية. وفى "ملحق رسالة الوداع" يتصدر أرسطو بمفرده. وفى "الفاعل القريب والفاعل البعيد وخلود العقل" لا يحيل إلا إلى كتاب "السماع" دون

(١) السابق ص٢٦٧-٢٨٣.

الإشارة إلى صاحبه. فالعلم مستقل عن العالم. وفى "حى بن يقظان" لابن طفيل (٥٨١هـ) يتصدر أرسطو وحده من خلال كتبه أو من خلال عرض الفارابى أو ابن سينا له، الوافد من خلال الموروث[١].

ويحضر أرسطو فى ثلاثية ابن رشد (٥٩٥هـ) "فصل المقال" و"مناهج الأدلة" وتهافت التهافت". ففى "فصل المقال" يأتى أرسطو فى المرتبة الثانية بعد أفلاطون فى قضية خلق العالم وقدمه. وفى "مناهج الأدلة" يأتى أرسطو ولقب الحكيم مع أفلاطون وجالينوس أيضا فى قضية خلق العالم وهل كل جائز محدث. ويبدو أرسطو العقلانى الذى يبحث عن الاتساق العقلى والمنطقى. وفى "تهافت التهافت" يتصدر أرسطو مع الحكيم. ويحال إلى عديد من مؤلفاته المنطقية والطبيعية. وهو الرئيس الأول للفلاسفة. براهينه منطقية. وأقواله صحيحة طالما كانت برهانية بعيدة عن تأويلات المشائين اليونانيين والمسلمين. ويضع ابن رشد أرسطو داخل الفلسفة اليونانية مع السابقين عليه واللاحقين له. فهو جزء من التاريخ. ويحاول أن يضع نسقا لمؤلفاته لبناء مذهبه[٢].

ويستمر حضور أرسطو فى القرن السادس. ففى "حدوث العالم" لابن غيلان ردا على قدم العالم عند ابن سينا يتصدر أرسطو وغيره من حكماء اليونان الذين تحدثوا عن المبدأ الأول وهو الله، لا يعلم إلا ذاته توحيدا بين الذات والصفات كما هو الحال عند المعتزلة. وفى "المناظرة بين فخر الدين الرازى وفريد الدين الغيلانى فى مسألة حدوث العالم" لا يظهر إلا أرسطو واضع علم الجدل واحتمالات الحركة[٣].

ويستمر حضور أرسطو فى القرنين السابع والثامن. ففى "أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار" للتيفاشى (٦٥١هـ) يتصدر أرسطو مع إحالة إلى كتاب الحيوان. وفى "مصارع المصارع" لنصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) ردا على "مصارعة الفلاسفة" للشهرستانى يتصدر أرسطو الذى ينتسب إليه ابن سينا مدعيا عليه منطقا

---

(١) من النقل إلى الإبداع مجـ٢ التحول جـ٢ التراكم ص١٥-١٧/ ٢٣-٢٨/ ٣٠-٤١.

(٢) السابق ص٤١-٩٢.

(٣) السابق ص٩٢-٩٥

ليس له. وفى "نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر" لشيخ الربوة (٧٢٧هـ) يتصدر أرسطو فى نص منتحل عن الأحجار. وفى "مختصر تذكرة الإمام السويدى" للشعرانى يأتى أرسطو فى المرتبة الثالثة بعد جالينوس وأبقراط. وفى "اتحاد العاقل والمعقول" لصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ) يحضر المشاؤون والمتأخرون بدلا من أرسطو بعد ان تحول أرسطو إلى مدرسة أو فرقة انتقالا من أرسطو إلى الأرسطية(١).

ويستمر حضور أرسطو فى القرن الحادى عشر عند الداماد (١٠٤١هـ). ففى "كتاب المقابسات" يتصدر أرسطو وألقابه مثل الحكيم، الحكيم المعلم، المعلم الأول، معلم الصناعة، معلم المشائين، معلم المشائين ومفيدهم، معلم المشائين اليونانيين، معلم اليونانيين، مفيد الصناعة ومصلحها، مفيد المشائين ومعلمهم. ومازالت "أثولوجيا" تنسب إليه إلى هذا الوقت المتأخر. وفى "أجوبة المسائل القاشانية" لصدر الدين الشيرازى(٢).

وأرسطو ليس كل الوافد. إذا يغيب أرسطو ويحضر آخرون مثل أفلاطون أو سقراط أو جالينوس أو إقليدس. منذ القرن الثالث إلى عصر متأخر سواء كان فى العلوم الطبيعية أو العلوم الرياضية أو فى الفلسفة النظرية الخالصة. والأمثلة على ذلك كثيرة. فى الطب يتقدم جالينوس وأبقراط، وفى الطبيعة ديموقريطس، وفى العلوم الرياضية أرشميدس وفيثاغورس، وأبولونيوس وبطليموس وأفلاطون. وفى الحكمة الخالصة سقراط(٣).

---

(١) السابق ص١٠٢-١١٦/١٢٦-١٢٨.

(٢) السابق ص١١٨-١٢٤/١٢٨-١٣٦.

(٣) جابر بن حيان (٢٠٠هـ): تدبير الاكسير الأعظم (سقراط). القوهى (٣٣٥هـ): شرح صنعة الاصطرلاب (أبولونيوس). ابن الهيثم (٤٣٢هـ): مساحة المجسم المتكافئ (أبولونيوس). البيرونى (٤٤٠هـ): تسطيح الصور وتبطيح الكور (بطليموس، مارينوس). البيرونى (٤٤٠هـ): استخرج الأوتار من الدائرة (أرشميدس). الخازن (القرن السادس): ميزان الحكمة (أرشميدس). القلانسى (٥٩٠هـ): أقربازين (مانالاوس). الجزرى (٦٠٢هـ): الجامع بين العلم والعمل النافع فى صناعة الحيل (أرشميدس). الفارسى (آخر السادس): تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر (جالينوس). الكاتب (٦٢٥هـ): كمال أدب الغناء (فيثاغورس). الكاشى (القرن التاسع): مفتاح الحساب (أرشميدس). الصبيرى (القرن الحادى عشر): مختصر الرحمة فى الطب والحكمة (أبقراط). المراكشى (١٠٦٥هـ): أرجوزة الفواكه الصيفية والخريفية (جالينوس). مؤلف مجهول (القرن الحادى عشر): الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنغام (أفلاطون، فيثاغورس) صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ): فى تفسير سورة التوحيد (ديموقريطس).

"وفى تنظير الموروث" يستمر التأليف بعيدا عن الوافد كله، أرسطو وغيره من حكماء اليونان. فالتأليف ممكن ابتداء من تنظير الموروث أى بالمصدر الداخلى دون الخارجى. ويمثل الفكر الشيعى هذا النوع الأدبى لأنه يبدع من الداخل وليس من الخارج، بتفاعل الواقع الاجتماعى والسياسى مع الأصول الأولى. لذلك حل القرآن والحديث محل أرسطو[١]. ونظرا لأن قصص الأنبياء نموذج للثورة ضد الحاكم الظالم فى التاريخ فقد استلهم الفكر الشيعى نمطه منه وكثرت الإحالة إليه فى الأصول الأولى للموروث، القرآن والحديث، وصياغة العقائد فى الإبداع والخلق، والنبوة، والمعاد، والإمامة[٢]. لجأ الفكر الشيعى فى تاريخ الأديان بحثا عن العمق التاريخى لزعزعة النظام السياسى للحاضر فى الثقافات الموروثة للشعوب وليس فى الوافد إليها[٣]. وكثير من أعمال ابن سينا، وهو المشائى، لا تعتمد إلا على الموروث الأول، القرآن والحديث[٤]. بل إن بعض الأعمال المنطقية والعلمية وهى من العلوم الوافدة اعتمدت على تنظير الموروث وحده[٥].

---

(١) وذلك مثل: أبو جعفر بن منصور: كتاب العالم والغلام. السجستانى: كتاب الينابيع، إثبات النبوات، تحفة المستجيبين. القاضى النعمان: الرسالة المذهبية. حاتم بن عمران: الأصول والأحكام. قيس بن منصور: رسالة الأسابيع. محمد بن سعيد بن داود: الرسالة الكافية. السابق ص١٥٥-١٦٩.

(٢) السابق ص١٨٥-٢٠٧.

(٣) السابق ص٢٠٧-٢٥٠.

(٤) أبو الحسن العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر (جعفر الصادق، أبو حنيفة). التقرير لأوجه التقدير (القرآن). مسكويه: فى اللذات والآلام (الحكماء). ابن سينا: "معرفة النفس الناطقة" (القرآن)، ماهية الصلاة (القرآن والحديث). فى الحث على الذكر (القرآن). الرسالة النيرونية (فى معانى الحروف الهجائية) (القران)، فى تفسير المعوذتين (القران)، العرشية (القرآن)، الفعل والانفعال (القرآن)، رسالة الطير (القرآن المرسل)، ارتياض فى تصور القوة المتخيلة والناطقة (القرآن)، فى العلم الانسانى والعقول الثوانى والعلم الإلهى أو فى مراتب العالم (الزرقالة). الشيخ حسن المعدل: معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة (الأنبياء). على بن حنظلة المحفوظى الوداعى: ضياع العلوم ومصباح العلوم (القران). الطوسى: شرح مسألة العلم (الفرق). ابن النفيس: الرسالة الكاملية فى السيرة النبوية (خاتم النبيين، النبى). العرشى: زهور المعانى (القران).

(٥) مثل الفارابى: العبارة، انعكاس القضايا، البرهان. ابن عرفة: المختصر فى المنطق. أحمد السجاعى: فى الجواهر المنتظمات فى عقود المعقولات. السنوسى: فن المنطق وحاشية إبراهيم الباجورى عليه. الخلخالى: شرح الدائرة الهندسية فى معرفة سمت القبلة. القسائى: المغنى فى البيطرة، السابق ص٢٧٨-٢٨٧.

وفى "الإبداع الخالص" يغيب الوافد كله بما فى ذلك أرسطو والموروث كله بما فى ذلك القرآن والحديث. فقد استقل العقل الفلسفى عن مصدريه المباشرين وأصبح قادرا على التفكير البرهاني واكتشاف بنية الموضوع. فالعقل والطبيعة شيء واحد . والوحى ضام لهما ومؤسس عليهما. وقد تجلى الإبداع فى المنطق والرياضيات والفلسفة والعلم. ساهم فى الإبداع المنطقى المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ) والمؤلفون مثل عمر بن سهلان الساوى (٤٥٠هـ)، وابن رشد (٥٩٥هـ)، والخونجى (٦٤٦هـ)، وابن العسال (القرن السابع)، والكاتبى (٦٧٥هـ)، والجرجانى (٨١٦هـ)، والسنوسى (٨٩٥هـ)[١].

وهناك إبداع فلسفى خالص ساهم فيه المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ)، وحكماء الشيعة مثل السجستاني (٣٣١هـ)، والعامرى (٣٨١هـ)، وابن سينا (٤٢٨هـ)، وابن هندو (٤٢٠هـ)، وبهمنيار بن المرزبان تلميذ ابن سينا (٤٥٨هـ)، وابن باجه (٥٣٣هـ)، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ)، وصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ)[٢].

وقد ساهم فى الإبداع الرياضى فى الحساب والجبر المترجمون مثل يحيى بن عدى (٣٦٤هـ)، والقبيصى (٣٨٠هـ)، والكرخى (٤٢٩هـ)، والفارسى

(١) مثل: فى تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى، مقالة فى أن العرض ليس جنسا للتسع مقولات العرضية. الساوى: البصائر النصيرية فى علم المنطق. ابن رشد: فى حد الشخص. الخونجى: الجمل. ابن العسال: مقالة فى المنطق. الكاتبى: الرسالة الشمسية فى القواعد المنطقية. الجرجانى: الغرة. السنوسى: مختصر فى المنطق، السابق ص٢٨٧-٣٠٠.

(٢) مثل: الرازى: فى إمارات الدولة. أبو سليمان السجستاني: فى أن الأجرام العلوية ذوات أنفس ناطقة، فى الكمال الخاص بنوع الانسان. يحيى بن عدى: مقالة تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم، رؤيا فى تعريف النفس، فى الكل والأجزاء، فى نقد الحجج التى أنفذها إليه فى نصرة قول القائلين أن الأفعال خلق الله واكتساب للعبد، تهذيب الأخلاق. العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية. ابن سينا: رسالة فيما تقرر عنده من الحكومة من حجج المثبتين للماضى مبدءا زمانيا وتحليلها إلى القياسات. ابن هندو: الرسالة المشوقة، فى المعاد الفلسفى. بهمنيار بن المرزبان: ما بعد الطبيعة، مراتب الوجود (إثبات المفارقات وأحوالها). ابن باجه: فى ماهية الشوق الطبيعى، فى النيلوفر، بين العقل والقوة المتخيلة واتصال العقل الانسانى بالأول، نظر آخر يقوى تصور ما تقدم، فيض العلم الإلهى فى الواجب والوجود والممكن الوجود. نصير الدين الطوسى: رسالة فى بقاء النفس بعد فناء الجسد. صدر الدين الشيرازى: الخلسة، السابق ص٣٠٠-٣٣٦.

(٧١٨هـ)، والمراكشى (٧٢١هـ)، والمقدسى (٧٥٣هـ)، والقلصاوى (٨٩١هـ)، والعاملى (١٠٣١هـ)، وشرف الدين الطوسى (النصف الثانى من القرن السادس)[١]. وفى الهندسة أبدع الكندى (٢٥٢هـ) فى هذا الوقت المبكر، والبوزجانى (٣٨٨هـ)، والعلاء بن سهل (القرن الرابع)، وتقى الدين (٩٩٣هـ)، والزردكاشى (٨٦٧هـ)، والأحدب (٦٩٥هـ)، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ)[٢]. وفى الفلك أبدع ابن الهيثم (٤٣٢هـ)، ونصير بن عبد الله المهندس[٣]. وفى الموسيقى أبدع ابن باجه (٥٣٣هـ)، والأرموى (٦٩٣هـ)[٤]. وفى العلم الطبيعى وفى المعادن والكيمياء أبدع الكندى (٢٥٢هـ)، وفى الإبداع الطبى الرازى (٣١٣هـ)، وابن سينا (٤٢٨هـ)، وابن النفيس (٦٨٧هـ)، والقليوبى (القرن الحادى عشر)، وابن شقرون (القرن الثانى عشر)[٥].

---

(١) يحيى بن عدى: فى استخراج العدد المضمر من غير أن يسئل المضمر عن شىء. البحوث الثلاثة عن غير المتناهى. القبيصى: فى جميع أنواع الأعداد. الكرخى: الكافى فى الحساب. الفارسى: تذكرة الأحباب فى بيان التحاب. المراكشى: تلخيص أعمال الحساب. المقدسى: ملجأ الاضطراب فى الفرائض، الحاوى فى الحساب. القلصاوى: كشف أسرار عن علم حروف الغبار. العاملى: الخلاصة فى الحساب والجبر والمقابلة، مسائل الحساب والجبر والمساحة الواردة فى كتاب الكشكول. شرف الدين الطوسى: فى الخطين الذين يقربان ولا يلتقيان، فى عمل مسألة هندسية. السابق ص٣٣٧-٣٤٥.

(٢) الكندى: فى عمل الساعات. البوزجانى: ما يحتاج إليه الصانع من علم الهندسة. العلاء بن سهل: خواص القطوع الثلاثة. تقى الدين: الطرق السنية فى الالات الروحانية. الزرقاشى: الأنيق فى المنجانيق. الأحدب: الفروسية والمناصب الحربية. نصير الدين الطوسى: مأخوذات لأرشميدس، الكرة والأسطوانة لأرشميدس، فى جرحى وبعدهما لأرسطخرس، كتاب الطلع والغروب لأرطولوقس، كتاب فى المطالع لايسقلاوس، كتاب معرفة مساحة الأشكال لبنى موسى، كتاب المفروضات لثابت بن قرة، الرسالة الشافية عن الشك فى الخطوط المتوازية، السابق ص٣٤٥-٣٥٣.

(٣) ابن الهيثم: كتاب المناظر، الهندسة الكرية، كيفية الأرصاد، الأثر الظاهر فى وجه القمر. نصر بن عبد الله المهندس: فى استخراج سمت القبلة، السابق ص٣٥٣-٣٥٨.

(٤) ابن باجه: من كلامه رضى الله عنه فى الألحان. صفى الدين الأرموى: كتاب الأدوار فى الموسيقى، السابق ص٣٥٨-٣٥٩.

(٥) الكندى: السيوف وأجناسها. الرازى: الزكام المزمن عند تفتح الورد. ابن سينا: رفع المضار الكلية عن الأبدان الانسانية أو تدارك أنواع الخطأ الواقع فى التدبير، رسالة الأدوية القلبية، أرجوزة فى تدبير الصحة فى الفصول الأربعة. ابن النفيس: رسالة الأعضاء، المختار من الأغذية، الموجز فى الطب، المهذب فى الكحل المجرب. القليوبى: تذكرة. ابن شقرون: الأرجوزة الشقرونية، السابق ص٣٥٩-٣٧٨.

٦ـ تجـاوز أرسطـو.

لم يكن أرسطو غاية فى ذاته، بداية الفلسفة ونهايتها، غايتها ومنتهاها، بل كان مجرد وسيلة يتم التحول بعدها من النقل إلى الإبداع. والمبدعون هم الحكماء أيضا لولا طغيان العرض كنوع أدبى على أعمالهم. تكونت الفلسفة ونشأت ليس من أرسطو بل بفضل نقد علم الكلام وتطويره بالتفاعل مع الوافد كله دون اكتفاء بالموروث، وتحويل الجدل إلى برهان بعد نقد المنهج الجدلى وما يسببه من مخاسر على مستوى الاختلاف فى الدين والتفرق فى العقيدة. وقام بهذا الدور إخوان الصفا وأبو حيان التوحيدى وابن سينا. وبلغ الذروة عند ابن رشد فى "الكشف عن مناهج الأدلة والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والبدع المضلة" ناقدا الفرقة الناجية، الأشعرية كما بلورها أبو حامد وجعلها العقيدة الرسمية للدولة السنية تدعيما لنظام الملك فى بغداد، والشافعية جعلها المذهب الفقهى الرسمى للأمة وواضعا أيديولوجية السلطة فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، لا فرق لديه بين صفات الله وصفات الحاكم، وأيديولوجية الطاعة للناس فى "إحياء علوم الدين"، الصبر والتوكل والورع والخوف والخشية والرضا والاستسلام. فالأشاعرة لا هم أحسنوا استخدام العقل ولا هم بقوا على إيمان العام. والشافعية، الأيديولوجية الوسطية لا هى أبقت على الرأى والقياس، الحنفية، ولا هى قامت على المصالح العامة كالمالكية. وشرع السلطة بالشوكة وليس بالبيعة وأقصى المعارضة بكل أنواعها العلنية بالعقل مثل المعتزلة، وبالسلاح مثل الخوارج، والسرية تحت الأرض مثل الباطنية[١].

وتتأسس علوم الحكمة بالتأكيد على وحدة الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة تطويرا للموقف الاعتزالى بأن العقل أساس النقل، والحسن والقبح العقليين. الفلسفة ليست دفاعا عن الدين بل الدين هو الذى يدافع عن الفلسفة لأن الفلسفة والدين طريقان لهدف واحد وهو الحقيقة. أكد ذلك الكندى دون تأويل، وابن سينا وإخوان الصفا بتأويل النصوص الدينية مجازا حتى تتفق مع العقل. وأكد

---

(١) من النقل إلى الإبداع مجـ٣، جـ١ تكوين الحكمة، فصل١ نقد علم الكلام.

ذلك أيضا ابن سينا، وابن طفيل فى "حى بن يقظان"، تأكيدا للدين الطبيعى والعقل البديهى، بين التنزيل والتأويل، بين الوحى والعقل، بين الخلق والتولد الذاتى، بين مراحل الوحى ومراحل الوعى. بل إن ابن رشد يدافع عن الفلسفة باسم الدين، وأنه لو صح أن الفلاسفة قد قالوا بقد العالم فإن بعض آيات القرآن يمكن تأويلها على هذا النحو وكذلك باقى الصفات وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة دفاعا عن السببية بل والقول بخلود النفس كلية. وفى "فصل المقال" يؤكد على وجوب النظر بالشرع، وأنه لا فرق بين القياس الفقهى والقياس العقلى، وأن الخلاف فى أنواع الأقاويل الخطابية والجدلية التى يستعملها الدين أحيانا لمخاطبة العوام، والبرهانية لمخاطبة الخواص. ومن هنا أتت ضرورة التأويل ووضع تهمة التكفير عن الفلاسفة. الشريعة تعطى الحدس، والفلسفة تؤسس البرهان[١].

وفى "إحصاء العلوم" ضمت الحكمة الوافد إلى الموروث فى نسق كلى للعلم يتجاوز أرسطو فى بنية ثنائية تضم اليونان والقرآن، علوم العرب وعلوم العجم أو ثلاثية بإضافة نظرية المعرفة ومناهج البحث عند الكندى جمعا بين الحس والعقل، والمقدمات والبراهين، والقسمة العقلية والتحليل اللغوى، الإشراق والمعرفة التاريخية، المعرفة النظرية والمعرفة العملية، العلم الجزئى والعلم الكلى. ويجعلها إخوان الصفا قسمة رباعية بإضافة العلوم الإنسانية "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية". ويجعلها الفارابى قسمة خماسية، علوم اللسان، والمنطق، والتعاليم، والعلم الطبيعى والإلهى، والعلم المدنى وعلم الفقه وعلم الكلام. فاللغة أم العلوم، يتلوها المنطق والرياضة، والطبيعة والله علم واحد، الطبيعيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل. والإلهيات طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. الفلسفة وصف للوعى الفردى والمحيط الإنسانى والعالم الطبيعى فى ثلاث دوائر متداخلة مركزها الوعى الإنسانى[٢].

وتأسست الحكمة النظرية متجاوزة أرسطو فى المنطق والطبيعيات والإلهيات. فقد تعددت أنواع المنطق ودخل فى تزاحم مع النحو باعتباره منطق العرب فى

---

(١) السابق فصل٢ الحكمة والشريعة.

(٢) السابق فصل٣ إحصاء العلوم.

مقابل المنطق باعتباره نحو اليونان. فالنحو منطق عربى، والمنطق نحو يونانى، طبقا للمحاورة الشهيرة حول المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى. وتمت صياغة المنطق بنية ثنائية مزدوجة: المنطق إما تصور أو تصديق. والتصور ينال بالحد والتصديق ينال بالبرهان. ووضع منطق الظن، الخطابة والجدل والسفسطة والشعر فى مقابل منطق البرهان. المقولات والعبارة والقياس والبرهان ليس فقط كبنية بل أيضا كتطور فى الفكر البشرى من الظن إلى اليقين أو كانهيار فيه من اليقين إلى الظن. دخلت اللغة وأسسها النفسية باعتبارها المدخل إلى المنطق لتأسيس شعورى لمنطق جديد إحساسا بالتمايز بين "منطق المشرقيين" فى مقابل منطق اليونان خاصة عند ابن سينا وإخوان الصفا. وحاول ابن حزم تأسيس منطق متكامل مدخلا الفقه كمادة منطقية من أجل توسيع منطق الاستدلال فى "التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، كما حاول الغزالى ذلك أيضا فى ثلاثيته: معيار العلم، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم. كما تم اكتشاف المنطق الطبيعى التلقائى الفطرى فى "أقيسة الرسول"، وتفكيك المنطق الصورى وإعادة بنائه على التجربة والعلاقات بين الذوات فى الرد على المنطقيين و"نقض المنطق" لابن تيمية(١).

وتم ضم الطبيعيات والإلهيات فى علم واحد وتحويلهما معا إلى علم إنسانى. فقد رفع إخوان الصفا الطبيعيات إلى مستوى المجسمات فى جدل بين الجسد والنفس وبين الحيوان والإنسان وبين الإنسان والطبيعة. وأنزل الحكماء الطبيعيات الكونية إلى مستوى الطبيعيات الإنسانية. فقد رفض الكندى علم التنجيم، ونقد الفارابى علم أحكام النجوم، وبين أبو حيان عدم فائدته، وعاد إخوان الصفا إليه كعلم إنسانى يغلب عليه السحر والطلسمات. ثم دخلت الطبيعيات الجزئية عند الفارابى وأبى حيان فى الطبيعيات الكلية، الإشراقية عند الإخوان، والثنائية عند ابن سينا، وأصبحت الطبيعة والله علما واحدا يتجلى فى نظرية الخلق عند الكندى أو الفيض عند الفارابى وابن سينا أو قدم العالم عند الرازى وابن رشد. تجعل نظرية

---

(١) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل١.

الخلق الصلة بينهما صلة الأول والثانى، الموجب والسالب، الكامل بالناقص، الخالد بالفانى. وعلى الإنسان أن يدور حول نفسه من الثانى إلى الأول بالعمل الصالح. وفى نظرية الفيض الخلاق بين الله والعالم فى الدرجة وليس فى النوع، والوعى بذلك بالتأمل العقلى. فالعمل ضعف النظر. وتعيد نظرية القدم إلى التوحيد قوته بالتوحيد بين الله والعالم والشعور بهذه الوحدة فى النفس كاقتضاء ومطلب[١].

وتم الارتفاع بالنفس الطبيعية عند الكندى والجسمية عند ابن باجه وقواها عند الفارابى وإنزال النفس "الروحية" عند أبى حيان إلى النفس الشعورية أو أحوال النفس عند ابن سينا. وتم اكتشاف العقل داخل النفس فى نظرية العقول عند الكندى، والاتصال عند الفارابى، واللغة عند أبى حيان، والصور عند ابن باجه. وفيها ظهرت المنامات والأحلام عند إخوان الصفا والوحى والرؤى عند الفارابى وتأويل الرموز عند ابن سينا. ثم تحولت النفس الناطقة إلى النفس الأخلاقية ابتداء من الانفعالات عند الكندى، وطب النفوس عند الفارابى، وبواعثها، الإرادة والاختيار، وفضائل النفس عند أبى حيان حتى إشراق النفس عند ابن سينا وغاياتها عند ابن باجه. وفى النهاية يثبت خلود النفس من النوم والرؤيا عند الكندى، والتناسخ عند الرازى، والإشراق عند إخوان الصفا، والبرهان عند ابن سينا. وإذا ثبت خلود النفس ثبت البعث والمبدأ أو المعاد عند الإخوان وابن سينا[٢].

وفى الحكمة العملية، فى الأخلاق، والاجتماع والسياسة، والتاريخ، تجاوز الحكماء أرسطو فى الأخلاق النفسية عند الكندى من أجل تطهير النفس ودفع الأحزان، وفى اللذة والطب والروحانى عند الرازى، وفى طب الأبدان وطب النفوس وأخلاق الفطرة والاعتدال وتحصيل السعادة عند الفارابى، وفى الأخلاق الطبيعية والدينية عند إخوان الصفا، وفى وصف ماهية القيم الدينية مثل الإيمان، والتوكل والإخلاص. والصبر والرضا والقضاء والقدر والطاعة انتقالا إلى الأخلاق الصوفية، الخلاص بالزهد، والعشق طريقا إلى الله، والأخلاق الإشراقية عند ابن سينا. أخلاق

(١) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل٢.

(٢) السابق مجـ٣ جـ٢ فصل٣.

الطبيعة والفطرة. ثم ظهرت الأخلاق الإنسانية العامة عند أبى حيان، فالإنسانية أفق. وتأكدت فى الإنسان كموجود أخلاقى عند مسكويه، ارتقاء من اللذة إلى الخير إلى السعادة، ومن العدالة كوسط بين طرفين إلى التربية وتهذيب النفس ونهاية بالأخلاق الإلهية، أخلاق الملائكة فى العبادة والمحبة وأخلاق البشر فى الصداقة والقناعة والاستحقاق قالب الأخلاق الشرعية[(١)].

ثم يتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع ومن الاجتماع إلى السياسة والاقتصاد بعيد أيضا عن أرسطو، ابتداء من السحر إلى أخلاق الطبقة إلى أخلاق المهنة إلى أخلاق الاقتصاد والتشريع. فالأخلاق جزء من البنية الاجتماعية. ويفصلها الفارابى فى أنواع المدن، الفاضلة والجاهلة، الجاهلى والفاسقة والمبدلة والضالة، وتحليل أسسها الإنسانية فى التوتر القائم بين الصراع والتآلف، والعدل والخشوع، والآراء والأفعال، وتحليل وسائل حفظ الثورة. وفى مقابل الإنسان الاجتماعى بالطبع عند الفارابى يظهر نموذج الإنسان المتوحد بالطبع عند ابن باجه فى "تدبير المتوحد". ويرجع تقسيم المدن إلى أنواع البشر. ويتم التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق التربية السياسية طبقا لنظام رئاسى واحد يعم البدن والكون والدين. وخصال الرئيس واحدة لا فرق بين الرئاسة الأخلاقية والأخلاق الرئاسية. ومن تجلياتها الخلافة والإمامة والنبوة[(٢)].

ويتجاوز الحكماء أرسطو أيضا فى التاريخ، التاريخ الرأسى، النازل فى نظرية الفيض، فيض الوجود وفيض المعرفة، والتاريخ الصاعد فى الإشراق، والتاريخ الأفقى كما مثله قصص الأنبياء ودورات التاريخ. والتاريخ الدائرى ليس هو التاريخ الأسطورى الكونى واليونانى بل هو زمان النبوة ونسخ الشرائع، والأكوار والأدوار وحساب الجمل. وقد قارب الحكماء فلاسفة التاريخ المعاصرين بتناولهم موضوع العلاقة بين الضرورة والحرية، وتفصيل أنواع الضرورة، الجغرافية والتاريخية متجاوزين الضرورة الإلهية. وبحثوا فى نشأة الحضارة الإنسانية ابتداء من اللغة أو

---

(١) السابق مجـ٣ جـ٣ فصل١.

(٢) السابق مجـ٣ جـ٣ فصل٢.

الملة. وحاولوا تحديد خصائص الشعوب التى تتحكم فى مسار الحضارات، تأكيدا على الوحدة والتنوع، وحدة الحضارة الإنسانية وتعدد الثقافات البشرية مع مركزية الثقافة العربية. ولأول مرة يظهر تاريخ العمران عند الحكماء وقبل ابن خلدون الأشعرى الذى كتب "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها". فتاريخ العمران هو التاريخ السياسى الذى يقوم على الوعى بحركة التاريخ الذى يتأسس بدوره فى الوعى السياسى بالظلم وعلاقة الرعية بالسلطان والسلطان بالرعية وواجبات المرأة الجميلة أى تناول المحرمات الثلاثة فى الثقافة العربية المعاصرة: الدين والسلطة والجنس. ويؤسس الحكماء فلسفة فى التاريخ تقوم على تحليل طبائع العرب وقيام الدولة وسقوطها وتحقيب التاريخ[1].

هذه ملحمة أرسطو فى الثقافة العربية الإسلامية خاصة فى علوم الحكمة تبين كيف أن أرسطو جزء من الوافد وأن الوافد اليونانى جزء من الوافد الغربى، اليونانى الرومانى، وأن الوافد الغربى جزء من الوافد العام الغربى والشرقى، وأن الوافد العام أحد عنصرى عملية التفاعل بين الوافد والموروث، وأن كليهما جزء من تفاعل الفكر والواقع، والعقل والتاريخ. أليس دور أرسطو فى الثقافة العربية مبالغا فيه، وحكما استشراقيا شائعا فى الغرب وعند بعض العرب المحدثين. وشتان بين البداية والنهاية، بين النقل والإبداع.

---

(١) السابق مجـ٣ جـ٣ فصل٣.

الوحى والعقل والطبيعة

قراءة فى "كتاب القانون فى الطب" لابن سينا

١ـ علم الطب ونسق العلوم.

ما زال تاريخ العلم العربى الإسلامى فى وجداننا المعاصر موضوعاً خاصاً فى التراث الإسلامى خارج منظومة علومه التى تغلب عليها العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه بدرجة كبيرة خاصة فى الثقافة الشعبية أو العلوم العقلية النقلية: الكلام، والفلسفة، والتصوف، وأصول الفقه فى الثقافة العالمة عند الجامعيين فى الدراسات الإسلامية. والحقيقة أنها تكون المنظومة الثالثة من نسق العلوم الإسلامية، العلوم العقلية الخالصة: الرياضية مثل: الحساب، والهندسة، والموسيقى، والفلك، أو الطبيعية مثل الطبيعية، والكيمياء، والطب، والصيدلة، والنبات والحيوان، والمعادن. هذا بالإضافة إلى العلوم الإنسانية التى سماها القدماء علوم اللغة، والأدب، والجغرافيا، والتاريخ.

كانت الفكرة الشائعة أن التراث العلمى العربى الإسلامى جزء من تاريخ العلوم، ولا شأن له بباقى منظومة العلوم، يُدرس فى الجامعات تحت عنوان "تاريخ العلوم عند العرب" تقليدا للاستشراق وتسميته التقليدية "العلم العربى" أو تجاوزا للاستشراق وتسميته "العلوم الإسلامية" إما تحت تأثير المنظمات الإسلامية المعاصرة أو بعد نشأة حركة "أسلمة" العلوم. والحقيقة أنها جزء من العلوم النقلية

(*) مجلة الفلسفة والعصر، العدد الأول، أكتوبر ١٩٩٩، المجس الأعلى للثقافة، لجنة الفلسفة، ص١٠٧-١٣٠.

العقلية خاصة علم الكلام فى الطبيعيات، مبحث الجوهر والأعراض، وفى علوم الحكمة، فى الحكمة الطبيعية كما هو الحال عند ابن سينا.

أما فى الغرب، فان العلم العربى يدخل كجزء من تاريخ العلم العام بعد العلم اليونانى وقبله العلم الغربى الحديث فى مرحلة متوسطة هى العصور الوسطى إسلامية أو مسيحية أو يهودية، كما أن العلم اليونانى والعربى معاً فى مرحلة متوسطة أكبر بين علم الشرق القديم والعلم الغربى الحديث. فقد بدأ العلم فى الشرق واكتمل فى الغرب. بدأ فى الشرق الأدنى واكتمل فى شمال غرب المتوسط. أما شمال شرق المتوسط وشرقه وجنوبه فهى مرحلة متوسطة ناقلة للعلم من الشرق إلى الغرب. فكل ما قبل الغرب الحديث فى الزمان وخارجاً عن منطقته الجغرافية فى المكان هو تاريخ للعلم وليس العلم.

لذلك كان استئصال تاريخ العلوم عند العرب خارج المنظومة العلمية الإسلامية العامة هو تقليد لنظرة الغرب للصلة بين العلم وتاريخ العلم. فالعلم يجُب ما قبله. والجديد يلغى القديم إما صمتا عن المصادر، والترويج لأسطورة أن العلم ظاهرة غربية أصيلة على غير منوال فى حين أن الدين ظاهرة شرقية. مع العلم يضاف التقدم والعقل والحرية والديمقراطية. ومع الدين يٌقرن التخلف والإيمان والجبر والنظم التسلطية، وإما بناء على النموذج الغربى، نموذج الانقطاع بين الماضى والحاضر، بين القديم والجديد، وليس التواصل قراءة الحاضر فى الماضى، وخروج الجديد من القديم. بقدر ما يتم الانقطاع من القديم يتم اكتشاف الجديد. وبقدر الفعل السلبى ينشأ رد الفعل الإيجابى. مما دعا علوم الهرمنطيقا المعاصرة إلى العودة إلى منهج القراءة، قراءة الجديد فى القديم مؤثرة نموذج التواصل. نموذج الأنبياء، "خمر جديد فى أوانى قديمة" لاكتشاف المعانى الثابتة والماهيات المستقلة مثل الظاهريات، آخر محاولة للإبداع الفلسفى فى الوعى الأوروبى أو الوقوع فى الاشتباه والنسبية والشك واللاأدرية ثم الانتهاء إلى العدمية المطلقة منذ "موت الإله "عند نيتشه حتى "موت المؤلف" عند بارت، منذ "تحطيم العقل" عند لوكاتش حتى "التفكيكية" عند دريدا.

والحقيقة أن العلوم العقلية الخالصة، الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية لا تنفصل عن المصدر الأول للعلم فى الحضارة الإسلامية، وهو الوحى. فالعقل أساس العلوم العقلية، والطبيعة موضوع العلوم الطبيعية هما تأسيس للوحى فى العقل والطبيعة نظرا لوحدة النسق بين الوحى والعقل والطبيعة كما هو الحال فى الدين الطبيعى فى الغرب فى القرن الثامن عشر.

فقد ساعد التوحيد على تحرير العقل من القطعية والأحكام المسبقة أو تقليد القدماء، فالتقليد ليس مصدرا للعلم، أو التوقف كلية عن البحث العلمى وإعمال العقل فى الأشياء والنظر فى الموجودات، فالنظر أول الواجبات، وأول ما خلق الله خلق العقل. وقد تم تحرير العقل من قيود الأهواء مصدر الأحكام المسبقة وتراث الآباء والأجداد، وهو مصدر التقليد، ومن الكسل والترهل بالحث على النظر فى الموجودات والتأمل فى الآيات عن طريق التعالى المستمر، والبحث عما هو أعلى وأبعد وأكثر مفارقة، والتمييز الدائم بين صياغات العلم وحقيقة العلم. فالصياغات متغيرة لأنها اجتهادات بشرية. والحقيقة قصد عام تتجه نحوها كل الاجتهادات. وفى الوقت الذى يتم فيه التوحيد بين الصياغة والحقيقة، بين الشكل والمضمون، بين الظاهر والشىء فى ذاته يتوقف العلم.

كما ساعد التوحيد على التوجه نحو الطبيعة باعتبارها كائنا حيا مستقلا، لها قوانينها الخاصة تعبيرا عن الحكمة، وبها قصد وغاية، مسخرة للإنسان، وطيّعة له، طوعا وإرادة. الإنسان والطبيعة صديقان وليسا عدوين كما هو الحال فى بعض التصورات الغربية. والطبيعة ليست خالية من القيمة، يلقى عليها الإنسان بنفايات المصانع، بل هى مخلوق كالإنسان، وكلاهما متحد فى القصد والغاية، يشتركان فى قيمة أعلى تجمع بينهما، قيمة التعالى أى البحث المستمر عن الأكمل أو التوحيد أى تجاوز كل الثنائيات بما فى ذلك ثنائية الإنسان والطبيعة، العقل والمادة، النفس والبدن. كلاهما من نظام واحد، تشمله العناية.

٢ـ "القانون فى الطب" بين النقل والإبداع.

إذا كانت نشأة النص الفلسفى الإسلامى يمكن تحديده بالترجمة بنوعيها الحرفية والمعنوية، المباشرة عن اليونانية أو بتوسط السريانية ثم بالتعليق زيادة أو نقصا ثم بالتلخيص أو الشرح من أجل هضم النص المنقول وتمثله، ثم العرض والتوجه من مستوى اللفظ والجملة إلى مستوى المعنى والقصد، ثم التأليف فى المنقول والانتقال من مستوى المعنى والقصد إلى مستوى الأشياء ذاتها فإن كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا يمثل هذا النوع من النص الفلسفى، التأليف فى المنقول قبل التحول إلى النص الإبداعى الخالص الذى لا يحيل فيه النص إلا إلى ذاته، عقلا وطبيعة، ذاتا وموضوعا.

والتأليف فى المنقول، وهى فى هذه الحالة الوافد، يجمع بين المنقول من الخارج والمنقول من الداخل، بين الوافد والموروث. فإذا غلب الوافد على الموروث يكون النوع تمثل الوافد وتنظير الموروث، وإن غلب الموروث على الوافد يكون النوع تنظير الموروث وتمثل الوافد. وإن تساوى الوافد والموروث، وهى حالة افتراضية، فالغلبة لأحدهما على الآخر دائما، فإن ذلك يكون خطوة على طريق الإبداع الخالص عندما يختفى كلاهما لإفساح المجال لتحليل العقل الخالص.

وكتاب "القانون فى الطب" لابن سينا من نوع تمثل الوافد وتنظير الموروث حيث تكون الغلبة فيه للأول على الثانى. وقد كان الشائع أنه إبداع ذاتى خالص لا يحيل إلا إلى ذاته إلا أن تحليل المضمون يكشف غلبة الوافد على الموروث وذلك لكثرة الوافد الطبى وقلة الموروث فيه. لذلك غلب عليه التجميع من أجل تمثل الوافد مثل تجميع كتاب القياس فى المنطق. فهو أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع.

والوافد الغالب هو الوافد الشرقى على الوافد الغربى فى المجلدات الثلاثة التى تضم الكتب الخمسة أى الهند والصين وفارس على اليونان والرومان على عكس

ما هو شائع من غلبة الوافد اليونانى[١]. يشمل الواغد الهندى جوز الهند وماء الهند وتمر الهند وبلاد الهند. فالهند حضارة مستقلة خاصة. بها أنواع خاصة من البقول والحشائش والأعشاب. واشتهر دواء الدارصينى وراج، وكذلك أدوية المصريين القدماء ومناطق فارس والشام.

وفى المجلد الأول يفوق الوافد الشرقى الوافد الغربى، وتتصدر الهند ثم الصين ثم العرب ثم الشام ثم فارس ثم أرمينيا ثم النبط ثم مصر ثم الخوزى واليمنى والمكى. وتظهر صفة العرب فى الصمغ العربى وبلاد العرب وبلاد الشام[٢]. وفى المجلد الثانى الذى يشمل أمراض الأعضاء، عضوا عضوا، يتصدر الوافد الغربى على الشرقى، ويقل الموروث الشرقى. وفيه تتصدر الهند على الصين ثم اليمنى والعربى والأرمنى[٣]. وفى المجلد الثالث الذى يشمل الكتابين الرابع عن الأمراض الجزئية التى لا تختص بعضو عضو والخامس عن الأدوية المركبة يتصدر الوافد الشرقى من جديد على الوافد الغربى، الهند ثم الصين ثم فارس والكندى، ثم اليهود ثم الكرمانى، ثم العربى، ثم أهل الإسكندرية والسورى وآسيا والأرمن[٤].

---

(١) طبقا لتحليل المضمون يظهر الوافد الشرقى فى المجلدات الثلاثة على النحو الآتى:
الهند (٢٤٤)، الصين (٧٢)، فارس (٢٦)، العربى (٢٤)، الشام (١٨)، أرمينيا (١٥)، النبط (١٤)، الكندى (١٤)، ابن ماسويه (١١)، اليهود (١٠)، الكرمان (٩)، مصر (٨)، سوريا (٧)، حنين بن اسحق (٥)، الرازى (١).
أما الوافد الغربى فيظهر على النحو الآتى:
جالينوس (١٩٢)، ديسقوريدس (١٢٠)، بقراط (٤٩)، اليونان (٣٦)، الروم (١٩)، أرسطو (٧)، ثم تظهر كثير من الأسماء مرة واحدة.

(٢) يظهر الوافد الشرقى على النحو الآتى: الهند (٥٦)، الصين (٢٨)، العربى (١٩)، الشام (١٧)، فارس، ابن ماسويه (١١)، أرمينيا (١٠)، نبط (٨)، مصر، سوريا (٧)، طبرستان (٤)، ابن مسرجويه، كرمان، حنين بن اسحق، خراسان (٣)، الجزجانى، الجزائر، شهرزور، اليهود (٢)، ثم تظهر أسماء شرقية كثيرة كل منها مرة واحدة مثل عيسى، الدمشقى، الصقلى، بلخية، السيروتية، الخوازنة، الزنج، البغدادى، نجد، بوصير، الحجاز، طرطوسى، فلسطين، الكوفة، أفريقيا.

(٣) الهندبا (٤٠)، الدراصينى (١٨)، قبطى، يمانى (٥)، العربى (٤)، الأرمنى (٣)، مصر، هرسى، الزنجبارى، الفارسى (١).

(٤) الهند (١٥٠)، الصين (٢٦)، فارس، الكندى (١٣)، اليهود (٨)، الكرمانى (٦)، العربى (٥)، أهل الإسكندرية، السورى، آسيا، أرمنى (٢). ثم تظهر كل من الأسماء الآتية مرة واحدة: البصرى، شمس الدولة، أبو نواس، البابلى، بلاد الشام، النوبة، الفرعونى، النبطى، خورستان، كيطاش، صهاربخت.

وبالنسبة للوافد اليونانى يتقدم جالينوس ثم ديسقوريدس ثم بقراط ثم اليونان ثم الروم ثم أرسطو. فلا يأتى أرسطو إلا مؤخرا فى المرتبة السادسة. ففى الكتاب الأول عن الأمور الكلية يتقدم جالينوس. وفى الكتاب الثانى عن "الأدوية المفردة" يتقدم ديسقوريدس. جالينوس هو الوافد الأول فى الطب أى فى التشخيص. وديسقوريدس هو الوافد الأول فى الأدوية أى فى العلاج والصيدلة. يقل جالينوس شيئا فشيئا مع التحول من النقل إلى الإبداع، ومن التراث إلى التجديد. ويكثر ديسقوريدس فى الأدوية لأن النقل فيه أكثر من الإبداع. بل إن ظهور جالينوس يتفاوت أحيانا بين الكثرة والندرة، التواصل والانقطاع، فى أول المجلد وفى آخره. ثم يتلوهما بقراط وروفس ثم أرسطو من حيث أسماء الأعلام. ومن حيث الثقافات يتقدم اليونان على الرومان[١].

وفى المجلد الثانى الذى يضم أمراض الأعضاء عضوا عضوا يتصدر جالينوس على بقراط. وتقل أسماء الأعلام نظرا لغياب أسماء الأدوية. ثم يذكر أركاغانيس وبولس وروفس. ولا يذكر أرسطو وأفلاطون وديسقوريدس إلا مرة واحدة[٢].

وفى المجلد الثالث يتصدر أيضا جالينوس وبقراط ثم صفة اليونانى الرومى. ثم يظهر أرسطو والإسكندر وأرسطوماخوس وبولس، ثم أرسطراطس وفيلاكسانس وقاطاجانس وفيلون الطرطوسى[٣]. كان الأطباء كثيرين، ولم يشتهر منهم إلا

---

(١) ديسقوريدس (١٢٠)، جالينوس (٩٠)، بقراط، روفس (٨)، أرسطو (٥)، اليونان (١١). ثم تظهر أسماء يونانية كثيرة تجمع بين أسماء الأعلام والأماكن كل منها مرة واحدة مثل أسطفس، طيلانة، طيلانس، ليثاغورس، خاسوس، طورس، رودس، صقلية، أورسمانس، اريباسيوس، يوناس، خواسطوس، النفوريا، اقريش، صيلون.

(٢) جالينوس (٤٠)، بقراط (٢١)، اليونانية (٤)، أركاغانيس، بولس، روفس (٢)، روطلس، اركيغانس، أرسطوطاليس، امبادوفليس، ارسطراطيس، اسقليناوس، قسطيطيوس، اندروماخوس، لاوبيدوس، سقليناد وس، السوفسطانيون، هرمس.

(٣) جالينوس (٦٢)، بقراط (٢٠)، يونانى (١٠)، رومية (٨)، أرسطوطاليس، الإسكندر، أرسطوماخوس، بولس (٣)، أرسطراطس، فيلاكسانس، قاطاجانس، فيلون الطرطوسى (٢)، خاقيطون، أبولونيوس، فاسفوس، لوسيوس، أبسطون، أنطونيوس، داريوس، بوسطوس، أمياس، طرنطيوس، دياغوراس، اسطاطارينون، سيرابيون، روفس، ذولوس، باسيلقون، انطيلوس، اولاسكوس، نيقولاوس، أرسطو، قولس، غاريقون الطرطوسى، ديموقريطس، اندروماخوس، قيصر.

جالينوس وبقراط لأنهما يجمعان بين الطب والحكمة، فى حين أن الآخرين مجرد أطباء ممارسين.

ويبدو الوافد اليونانى أحيانا غالبا فى أسماء الأدوية وذلك لترجمته مبكرا عن طريق نصارى الشام ومعرفة مصطلحاته الطبية قبل معرفة الوافد الشرقى الهندى أو الصينى أو الفارسى. كما أن الجوار الجغرافى والثقافى مع الشام كان أكثر قرباً من الجوار الجغرافى والثقافى مع الهند والصين وفارس. كانت اللغة العربية لغة نصارى الشام. فقد كانوا عرباً لغة، ويونانا ثقافة، ونصارى ديناً، ومسلمين حضارة وموقفاً، فى مقابل الاختلاف اللغوى والثقافى بين العرب، يهوداً ونصارى ومسلمين من ناحية وبين أهل الهند والصين وفارس. كان العرب أهل شعر وفصاحة بينما كان الهند أهل دين ورياضة، والصين أهل علم وتجارة، والفرس أهل أخلاق وسياسة.

وتدل الكثرة من الأسماء الطبية على قدرة فائقة على إيجاد مرادفات عربية للألفاظ اليونانية والفارسية والهندية والصينية. وهو عمل إبداعى لغوى. فليس النقل مجد العثور على لفظ فى مقابل لفظ بل فهم معنى اللفظ المنقول منه وإيجاد ما يقابله فى اللغة المنقول إليها. فإن صعب النقل أخذ التعريب، مما يكشف عن المصادر اليونانية والفارسية لأسماء الأدوية. وقد تشتق الأسماء من أماكنها المحلية مثل السوسى والطرطوسى والنبطى والصينى والهندى والقرشى والقلزمى واليمنى والبحرينى والبابلى والمكى والعبادانى. وقد تأخذ من المناطق والأقاليم مثل البحرى والبرى أو من الطوائف مثل اليهودى[1]. وقد تشتق من الوظائف مثل المسخن والمبرد والمرطب والميبس. وقد تشتق من أسماء الأطباء مثل كحل أرسطراطس وحب أفلاطون ودواء اندروماخوس ودواء لنياوس ودواء جالينوس ودواء ديسقوريدس.

وابن سينا على وعى تام بالفرق بين الأسماء والمسميات، بين الألفاظ والأشياء، بين الاصطلاح والموضوع. وقد تكون الإحالة إلى الوافد من أجل بيان

---

(١) مثل حقل اليهود، الشوكة اليهودية، البقلة اليهودية، برادة الحجر اليهودى، جـ٣٦٢/١، جـ٥٠٥/٣٩٧/٩٩/٢.

نشأة التسمية كما بين الفارابى من قبل اشتقاقات كلمة الفلسفة. فالأمراض تلحقها التسمية إما من الأعضاء الحاملة لها مثل ذات الجنب وذات الرئة أو من أعراضها كالصرع أو من أسبابها كالسوداوى أو من التشبيه مثل داء الأسد والفيل أو إلى أول طبيب يذكره مثل قرحة طيلانة نسبة إلى طيلانس أو منسوية إلى بلدة يكثر وقوعها فيه مثل قروح بلخية نسبة إلى بلخ أو إلى بلدة مشهورة بالنجاح فى معالجتها مثل قرحة سيرونية أو من جواهرها وذواتها كالحمى والورم. فالأسماء الوافدة لا تدل على تبعية بل على كيفية اشتقاق الأسماء كما هو الحال فى المعاجم اللغوية للمصطلحات العلمية. وأحيانا تترجم الأسماء حرفيا مثل "سيقومورون" ومعناه التين الأحمق.

لذلك يشير لفظ "اليونانية" كصفة إلى الأسماء أى إلى البعد اللغوى الصرف. وقد يذكر فعل "سمى" ومشتقاته قبل معظم الأسماء وكأننا مازلنا فى عصر الترجمة الأول، مع التفرقة بين الاسم والمسمى كما هو الحال فى مبحث الألفاظ عند الأصوليين. وقد ينشأ كثير من الخطأ بسبب الخلط فى الأسماء[1]. تختلف الأسماء على نفس المسمى إما لاشتراك الاسم أو لضعف التمييز كما هو الحال عند قدماء الأطباء. ويُستعمل اللفظ بالضرورة فى عدد من المؤلفات استعمالات مختلفة. كما يستعمل ابن سينا بعض أشكال الحروف اليونانية لشرح الأمراض ووصف الأجسام مثل حرف C وحرف Λ أو حرف H كما هو الحال فى استعمال الأشكال الرياضية[2].

وتظهر الخصوصية فى اللغة فى التقابل بين الأسماء الإفرنجية والأسماء العربية، بين الأسماء الوافدة والأسماء التى توجد فى البلاد، فى بلادنا، من أعشاب

(١) المسمى أنولوس، المسمى ياقوس جـ١/٤٣٥، يسميه أهل جرجان جـ١/٤٣٦. قوبيون باليونانية وترجم بالشوكران، وقد ترجم بالبيش جـ١/٤٣٦، اسمه باليونانية مشتق من اسم كثير المنافع جـ١/٤٥٣. وهو باليونانية اثيوسيما جـ٢/١٣٢، ترجمة ليترفس هو النسيان.. ومن اسمها أخطأ فيها كثير من الأطباء جـ٢/٥٠، ومن الناس من يسميه الفؤاد والقلب كما أن من الناس من يجرى فى كلامه فم المعدة وهو يشير إلى القلب اشتراكا في الاسم أو ضعفا فى التمييز وهؤلاء هم الأقدمون جدا من الأطباء وأما بقراط فكثيرا ما يقول فؤاد ويعنى به فم المعدة بحسب تأويل جـ٢/٢٨٦. لفظة ضرورة تستعمل فى الكتب استعمالات مختلفة جـ٣/١١٣.

(٢) جـ١/٣٥/٣٩/٦١/٦٥، جـ٣/١٥٢/١٩٥.

نيل مصر أو من بلاد السند[١].

ويظل السؤال قائماً؟ هل اعتمد ابن سينا فى الوافد عامة واليونانى خاصة على مصادر مدونة أم على ذاكرة شفاهية؟ وهل يمكن تجميع المادة من مجرد مصادر شفاهية تعيها الذاكرة وهى على هذا القدر من الاتساع فى أسماء الأمراض والأدوية؟ يحيل ابن سينا أحياناً إلى بعض المصادر الكتابية لأطباء اليونان خاصة[٢]. فيشير إلى بقراط واسم كتابه "ابديميا" مؤيد الحياة ومبيناً أنه الحق، وكتاب ديسقوريدس الموسوم بالحشائش، وكتاب جالينوس "قاطاجانس" و"حيلة البرء". كما يحيل إلى بعض نصوص روفس المترجمة دون معرفة هل هى نصوص مباشرة أصلية أم أنها مذكورة فى التراث الطبى القديم عند جالينوس وبقراط[٣].

والحقيقة أن الإحالة إلى التراث الطبى السابق لا تعنى المنهل منه أو الاعتماد عليه أو تقليده بقدر ما يعنى معرفة الحالة الراهنة لعلم الطب والدراسات السابقة فيه بصرف النظر عن مصدره، شرقى أو غربى، هذا الطبيب أو ذاك. فلا جديدا بلا قديم، ولا تجديد بلا تراث. وتقدم العلم مرهون بمعرفة آراء السابقين ثم نقدها وتجاوزها ونقل العلم ذاته من مرحلة أولى إلى مرحلة ثانية. فالعلم تراث متصل لا انقطاع فيه. وهو على النقيض من الصلة بين تاريخ العلم والعلم فى الغرب عندما يجُبَ الحاضر الماضى، وينفصل العلم عن تاريخه فيتأزم العلم وتضرب مؤامرة الصمت على مصادره بنزعة قومية شوفينية تقترب أحياناً من العنصرية كباعث وراء المركزية الأوروبية.

---

(١) جـ١/٤١٦/٢٥٨/٢٦٤/٣٦٩/٤٣٥/٤٤٣/٤٦٧، جـ٢/١٩٨.
الكابوس ويسمى الخانق وقد يسمى بالعربية الجاثوم والنيولان جـ٢/٧٦. ويسمى باليونانية جـ٢/١١٣، جـ٣/٥٧، وهو باليونانية نيوسيما جـ٢/١٣٢، اسم البحران مشتق من لسان اليونانيين من فصل الخطاب الذى يتبين لأحد المتجادلين أو المتخاصمين عند القضاة على الاخر كأنه انفصال وخروج من العهدة جـ٣/٨٠، كان أقدم القدماء يسمون ما ترجمته للعربية الطاعون جـ٣/١٢١، المسماة بالفارسية ... باليونانية ... بالهندية ... جـ٣/٢٦٠، فى لسان اليونانيين جـ٣/١٢٤.
(٢) مثلاً: "فهذا ما حضرنا من أمر فقار العنق وخواصها" جـ١/٣١.
(٣) جـ١/١٩٥/٤٠٠، جـ٢/٤١١، جـ٣/١٨٣/١٥٢.

ولا يوجد تراث طبى عظَّم تراث السابقين عليه كما فعل التراث الطبى الإسلامى. ويتضح ذلك من الألقاب التى أعطيت لأطباء اليونان. فجالينوس هو الفاضل فاضل الأطباء والحكيم الفاضل [1]. وديسقوريدس الحكيم، والحكيم الفاضل[2]. وأرسطاطاليس الفيلسوف الأكبر، الفيلسوف الأول، الحكيم، الحكيم الفاضل[3]. وروفس الحكيم، وأركيفانس الحكيم، وبقراط مقدم الأطباء[4]. فليس لقب الحكيم وقفا على أرسطو. ولقب الفاضل لقب علمى يجمع بين العلم والأخلاق، النظر والصدق، الحكمة والأمانة مثل الفاضل من المهندسين. وأحياناً يذكر الأطباء بلا ألقاب كأسماء فرضت نفسها على تاريخ العلم دون ما حاجة إلى تعظيم وإجلال.

أما بالنسبة إلى الموروث فلا يذكر ابن سينا التراث الطبى السابق عليه لأن ابن سينا كعادته فى موسوعاته الفلسفية الثلاثة، "الشفاء"، و"النجاة"، و"الإشارات والتنبيهات" صامت على مصادره، محاولا تجاوز التاريخ إلى البنية والتحول من النقل إلى الإبداع. ويستثنى ابن سينا من ذلك الصمت الكندى والرازى. ويذكر الكندى باعتباره طبيباً ولكن فى أغلب الأحوال باعتباره حكيماً طبيعياً مستمداً منه بعض المصطلحات العربية الموروثة للعلل الأربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية وهى الغائية كما استقر الرأى عليها فيما بعد[5]. كما يحيل ابن سينا إلى حنين بن اسحق الطبيب وليس المترجم معتمداً عليه فى جمع مادته الطبية. ولا يشير إلى علوم إسلامية نقلية أو عقلية نقلية أو عقلية خالصة عند متكلم أو صوفى أو أصولى بالرغم من تعرضهم أيضاً لبعض الجوانب الطبية مثل حديث المتكلمين عن الجسم، والصوفية عن الحواس، والأصوليين عن المنافع والأضرار البدنية فى الطهارة. ويشير إلى الرازى مرة واحدة فى الكتاب الثالث وهو صاحب "الحاوى" أكبر موسوعة طبية قبل "القانون".

---

(١) جـ١/٢٦/١٤/٣٢٩/٣٩٩.
(٢) جـ١/٣٤٤/٣٧٩/٤٠٥/٤٣٣/٤٣٥.
(٣) جـ٢/٧٦، جـ١/٦٧/٧٠/٢٢٦.
(٤) جـ٣/١٠١، جـ٢/٣٢، جـ١/٢٦، جـ٢/٨.
(٥) جـ١/٤.

ويقل الموروث شيئاً فشيئاً بالتحول من التشخيص فى الأمور الكلية إلى الأمراض الجزئية للأعضاء أو لغير الأعضاء. ويكاد يختفى فى العلاج أى فى الطب العملى فى الأدوية المفردة والمركبة. فتقل الإحالة إلى العناية الإلهية وإلى تجلى حكمة الله فى الكون تعبيراً عن ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ أو ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾. وفى موضوع الراضعة وضرورة خلوها من الانفعالات الرديئة مثل الغضب والضجر والجبن لأن ذلك يفسد المزاج فيفسد الرضاع. يحيل ابن سينا إلى نهى الرسول عن استظئار المجنونة لأن سوء خلقها قد يؤدى إلى سوء العناية بتعهد الصبى وإخلال مداراته[1]. هذا بالإضافة إلى مفاهيم الخلق والعناية والتى تتحول إلى مفاهيم طبية علمية فى منافع الأعضاء والأدوية. وكل ذلك بداية بالحمدلة والبسملة وختاما بها مما يضفى على الكتاب روح الموروث بعد تمثلها للوافد.

ومع ذلك فالدافع على تأليف كتاب "القانون فى الطب" محلى صرف بناء على سؤال من بعض الإخوان لتأليف كتاب فى الطب يشمل قوانينه الكلية والجزئية، بين الشرح والاختصار. وهو كتاب ضرورى لكل من يدعى صناعة الطب ويريد التكسب بها. ومن ثم لابد من علمه وحفظه. فإنه يضم أقل القليل للطبيب والزيادة عليه أمر غير مضبوط[2]. وكان ابن سينا ينوى إن أخر الله فى الأجل ومساعدة القدر أن يعيد تأليفه لأن الكتاب مجرد صياغة أولى[3].

٣ـ الأنا والآخر وحدة العمل العلمى.

ويظهر التمايز بين الأنا والآخر فى كتاب "القانون فى الطب" وفى نفس الوقت تظهر وحدة الكتاب كعمل علمى بالرغم من اختلاف مصادره الشرقية والغربية خاصة اليونانية. ويظهر هذا التمايز فى استعمال الضمائر، ضمير المتكلم المفرد

(١) جـ١/١٥٥

(٢) جـ١/٢-٣.

(٣) "وإن أخر الله تعالى فى الأجل وساعد القدر انتصبت لذلك انتصاباً ثانياً" جـ١/٣.

"أقول" أو الجمع "نقول" أو "قلنا" أو "عندنا" فى مقابل "يُقال" أو "قال قوم" أو "قال بعضهم" أو "قالوا"[١]. ولم ترد "يقول" على الإطلاق مما يدل على أن الغاية من ذكر القدماء ليس هو مجرد تكرار القول ونقله وتقليده والتبعية له[٢]. واستعمال مبنى للمجهول وكذلك استعمال الفاعل القوم أو البعض يدل على أن المهم هو القول وليس الشخص أو الجماعة. وكذلك استعمال لفظ "آخر" على العموم تدل على التمايز المبدئى بين الأنا والآخر بصرف النظر عن هوية هذا الآخر. فالمهم أن يكون له قول معروف وجزء من التراث الطبى. وقد يظهر التمايز بين الأنا والآخر فى عبارة واحدة مثل "فهذا قوله ونقول"، "قال... ونحن نقول"، "كلامنا فى الأذهان فى هذه الجملة على شرطنا"[٣]. وأحيانا تُستعمل أفعال أخرى غير القول مثل أفعال الظن أى الدخول إلى أفعال الشعور وأنماط الاعتقاد فيما وراء القول وفيما تحت اللسان[٤]. كما يشير ابن سينا إلى تقابل آخر بين القدماء والمحدثين دليلاً على التواصل الحضارى والاختلاف فى الزمان وعادة ما يكون القدماء أفضل من المحدثين تواضعا وعلماً، وان المتقدمين أفضل من المتأخرين حتى ولو كان القدماء هم الآخر والمحدثون هم الأنا[٥]. وذلك كله فى إطار من تواضع العلماء دون ادعاء أو غرور[٦].

وبتحليل مضمون الأفعال التى تذكر قبل أطباء الآخر خاصة جالينوس وبقراط يتضح تنوعها بين أفعال الذكر والتسمية والنسبة والحكاية والظن الرأى

---

(١) أقول جـ١/ ٢٣/ ٢٤٣، جـ٣/ ٢٦٢، نقول جـ١/ ١٩/ ٢٢/ ٢٣/ ٣٠/ ٧٣/ ١٤٢/ ١٧٢/ ١٧٣/ ١٨٧/ ١٩٠/ ٢٣١/ ٢٣٢/ ٢٣٨، قلنا جـ١/ ١٤٧، عندنا جـ١/ ٤١٢، جـ٢/ ٦/ ١٠٨/ ١٢٧.

(٢) قالوا جـ١/ ٢١٠، جـ٣/ ٢٦٢، يقال جـ١/ ٣٨٢، قال قوم جـ١/ ٤٠٧، قال بعضهم جـ١/ ٤٦٣، آخر معروف جـ٣/ ٣٠٣.

(٣) فهذا قوله ونقول جـ٣/ ١٤٨، كلامنا فى الأذهان فى هذه الجملة على شرطنا جـ٣/ ٣٩٦، وأما الحكيم الفاضل جالينوس فقد قال أن هذا البلغم يملح لعفونية أو لمانية خالطته ونحن نقول أن العفونة تملحه تحدث فيه من الاحتراق والرمادية فتخالط رطوبته. وأما المائية التى تخالطه فلا تحدث الملوحة وحدها جـ١/ ١٤.

(٤) وظن بعضهم جـ١/ ٢٤٦.

(٥) فى دواء يدعيه بعض المحدثين جـ٣/ ٢٧٦.

(٦) ولست أعرفهما ولا بعد أن يكونا مما فرغنا من ذكره جـ٣/ ٢٦٢.

والشهادة والزعم، وأن أقلها ذكراً هى أفعال القول. فابن سينا يتعامل مع التراث الطبى السابق ويراجعه، ويتحقق من صدقه، وليس مجرد راوٍ أو ناقل له.

فالبداية بجالينوس تعنى البداية بالتراث الطبى الإنسانى بعد تعريب الطب اليونانى ونقله إلى اللسان العربى. فهو مصدر العلم الطبى القديم فهو أول من عرف تشريح أصابع الرجل، ويشير إلى جالينوس على أنه أول من دل على وجود العناية والحكمة فى البدن بالعقل الخالص والتجربة الطبيعية وإن لم يسندها إلى الوحى الذى لم يبلغه. ويقارن ابن سينا بين رأى جالينوس ورأى الفيلسوف الأول دون الإفاضة فيه لأن مكانه فى علم آخر هو التراث اليونانى ككل وحل التناقضات فيه كما فعل الفارابى فى حل التناقض الفلسفى بين أفلاطون وأرسطو فى "الجمع بين رأيى الحكيمين". فقد اختلف أرسطو وجالينوس فى سبب الشيب. فهو عند أرسطو الاستحالة إلى لون البلغم. وعند جالينوس النكرج الذى يلزم الغذاء الصائر إلى الشعر. وتتم مقارنة جالينوس بديسقوريدس فى الأدوية المفردة دون تبعية[1].

كما يتحقق ابن سينا من صدق الرواية التاريخية التى تنسب إلى جالينوس أحد الأقوال كما هو الحال فى علم الحديث. فقد يكون الخطأ فى السند أو فى المتن. وأحياناً يذكره لإثبات حكايات طبية قديمة أقرب إلى الصدق منها إلى الكذب. كما يحكى التدبير عن بقراط[2].

ولا يحال إلى أطباء اليونان فقط فيما أوردوه بل أيضاً فيما لم يثبتوه، إحساساً بالإضافة على ما قاله القدماء والزيادة عليه بما لم يتركوه، جمعاً بين الإيجاب والسلب وإضافة الأنا إلى تراث الآخر. فلا يشير ابن سينا فقط إلى ما يثبته جالينوس بل إلى ما ينساه أيضاً، إلى ما قبله وإلى ما لم يقبله، إلى ما سلم به وما رفضه[3].

---

(١) جـ١/٥٣-٥٤/٢٢٦-٢٢٧/١١٧.

(٢) جـ١/٣١٩، جـ٢/٧٨/٤٨٤/٥٥٧.

(٣) جـ١/٢١٠، جـ٢/١٠٦.

ويميز ابن سينا بين القول الخاص والقول العام. فمع أن جالينوس له رأى خاص فى حالة خاصة إلا أنه يطلق الحكم، هو قول غير سديد. فابن سينا هنا يراجع أحكام جالينوس، ويقارن بينها وبين موضوعاتها حتى يخصص العموم أو يعمم الخصوص كما هو الحال فى علم أصول الفقه فى مبحث العام والخاص. يمنع ابن سينا من إطلاق القول، ويدرس كل حالة على حدة نظراً لخطورة التعميم[1].

ويشير ابن سينا إلى أرسطو وإلى أطباء اليونان لبيان الفرق بين الأسماء والمسميات. فربما كان التمايز بين الأنا والآخر فى الأسماء لا فى المسميات. فأرسطو أول من أطلق على الشريان الأكبر اسم أورطى. وقروح العين سبعة أنواع، أربعة منها فى سطح القرنية يسميها جالينوس قروحا. كما يسمى الدواء باسم الطبيب مثل الصابون المنسوب إلى اسقليناوس والدواء المنسوب إلى قسطيطيبوس. وكذلك كان لبقراط تسمياته الخاصة[2].

ولا يذكر ابن سينا "قال جالينوس" بل يدخل فى أعال الشعور وأنماط الاعتقاد مثل الظن والتوهم والرأى والزعم أو من أجل الحسم واستعمال أفعال الجزم والتيقن. يصف ابن سينا ما يسبق إلى وهم جالينوس. وينقد زعمه وزعم ديسقوريدس[3].

ويراجع ابن سينا بنفسه التجارب كى يتحقق من صدق أقوال جالينوس أو بقراط ومن منافع أدوية ديسقوريدس. ويذكر تجارب السابقين ويراجع عليها أقوالهم. القول عبارة لها معنى وتحيل إلى شىء فى العالم وليست مجرد ألفاظ منقولة بلا فهم يتم نقلها من حضارة سابقة إلى حضارة لاحقة لإثبات إبداع السابق وتبعية اللاحق كما هو الحال فى الاستشراق القديم. كما يصف ابن سينا يصفه جالينوس، ويشاهد ما يشاهد حتى يمكن التحقق من صدق القول. ذكر السابقين ليس تبعية لهم بل مراجعة لأحكامهم ونقداً لتراثهم وبناء عليه وتطويراً له. و"يبين

---

(١) جـ١/١٩٦.

(٢) جـ١/٥٩، جـ٢/١٢٠/١٧١، جـ٣/٢٣.

(٣) جـ١/١٩٣/٢٥٤/٣٠٤/٣٤٩/٤٤٤، جـ٢/٢٣٤/٣١٠/٤٤٠.

جالينوس" أى أن عين ابن سينا على الشىء المرئى ثم نقل ابن سينا على العبارة المقروءة ثم الحكم على قصد جالينوس وهو البيان. "يرى جالينوس" مع ابن سينا تعنى أن جالينوس هو الشاهد على رؤية ابن سينا وليس ابن سينا هو الشاهد على رؤية جالينوس[1]. فالإشارة إلى جالينوس لا تعنى تبعية ابن سينا له بل شهادة جالينوس له كحجه من التاريخ، وتواتر الصدق بين العلماء، جالينوس مجرد شاهد على شهادة ابن سينا. الإشارة إلى أفعاله أيضاً وليس إلى أقواله فحسب كما هو الحال فى تقسيم السنة إلى قول وفعل وإقرار. فقد رخص جالينوس هذا الشراب أو ذاك ولا يتردد ابن سينا لحظة فى تخطئة جالينوس أو بيان تناقض مذهبه. وقد يكون ابن سينا أعلم بمذهب جالينوس من جالينوس نفسه حتى ينقده كما قال الغزالى عن علمه بمقاصد الفلاسفة أكثر من الفلاسفة أنفسهم[2].

وبالرغم من اعتماد كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا على مصدرين رئيسيين الوافد والموروث بالرغم من غلبة الوافد على الموروث إلا أن العمل يتسم بالوحدة والتناسق والبنية المحكمة والاستدلال المنطقى فى الانتقال من كتاب إلى آخر. فكل كتاب لاحق قائم على الكتاب السابق، كما أن الجزء قائم على الكل فى التشخيص، والمركب قائم على المفرد فى العلاج[3]. لذلك يحيل ابن سينا إلى السابق ويبين اللاحق مما يكشف عن وحدة العمل بالرغم من تقسيمه إلى كتب، وتقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى تعاليم، والتعليم إلى جمل، والجملة إلى فصول (الكتاب الأول) أو تقسيم الكتاب إلى جمل والجملة إلى مقالات، والمقال إلى ألواح وقواعد، والقاعدة إلى فصول (الكتاب الثانى)، أو تقسيم الكتاب إلى فنون، والفن إلى مقال (الكتاب الرابع)، أو تقسيم الكتاب إلى جمل، والجملة إلى مقالات (الكتاب

(١) جـ١/٦٧/٣٠٩، جـ٢/١٦، جـ٣/١٣٤/٣١١.

(٢) جـ٢/١٦، ويرى جالينوس أن حمى الدم لا تتركب مع سائر الحميات لأن العفن إذا كان فى الدم كان عاماً لكل خلط. وفى هذا تناقض لبعض مذاهبه لا نحتاج أن نطول الكلام فيه فلا ينتفع به الطبيب جـ٣/٤٠.

(٣) جـ١/٢.

الخامس). ويذكُر ابن سينا بالخطة فى أول كل كتاب ما تم إنجازه منها من قبل وما لم يتم منها بعد من أجل إبراز وحدة العمل وبنائه المنطقى[١].

ومما يدل على وحدة العمل ما يؤدى إليه تحليل مضمون الأفعال وأزمنتها من حديث فى الماضى عما تم إنجازه ثم الحديث فى المضارع عما يتم فعله الآن ثم الإعلان فى المستقبل عما سيتم تناوله فيما بعد. وتغلب أزمنة المضارع على الماضى، كما تغلب أزمنة الماضى على المستقبل أى أن الأولوية للحديث الجارى على ما تم الماضى وعلى ما سيتم فى المستقبل. وتتكرر الأفعال، وأكثرها فعل الذكر بمشتقاته المختلفة.

ففى أفعال الماضى تكون متصلة فى غالبها بضمير المتكلم الجمع مثل، تكلمنا، استوفينا، وفينا، فرغنا، ذكرنا، أوردنا، قلنا، شرحنا، ختمنا، قدمنا، أوردنا، أشرنا، حققنا، أخّرنا، بيّنا. والبعض الآخر وهو الأقل مجرد فعل ماض متصل بضمير المخاطب مثل: وقفتَ، علمتَ، عرفتَ. ومجموعة ثالثة من الأفعال مجرد فعل ماض بلا ضمير مثل: مضى، بقى، تقدم، سلف. ومجموعة رابعة أفعال ماضية مبنية للمجهول مثل: بُين، عُلم، ذُكر. وقد يجمع بين فعلين فى جملة واحدة من زمن واحد أو من زمنين مختلفين. وقد يقرن بالفعل المفعول به الضمير المذكر والمؤنث أو الشىء نفسه مفرداً أو جمعاً. وأكثر الأفعال ذكراً ذكرنا ثم تكلمنا وقلنا ثم بيّنا[٢].

---

(١) لقد فرغنا فى الكتب الأربعة من ذكر جل العلم النظرى والعملى الحافظ للصحة والعملى المعيد للصحة. وحان لنا أن نختم كتاب القانون بالكتاب الخامس المصنف فى الأدوية المركبة ليكون كالقرابذين للكتاب. وقسمنا هذا الكتاب إلى مقالة عملية نشير فيها إلى أصول علم التركيب وإلى جملتين، جملة فى المركبات الراتبة القاربذينات، وجملة فى الأدوية المركبة المجربة فى مرض مرض جـ٣/٣٠٩، هذه الجملة نورد فيها من الأدوية المركبة ما هو أخص بمرض مرض بعد أن نعيد ذكر ما قيل فى الجملة الأولى ليكون لمن يقرأ هذا الكتاب إحاطة بجميع المعالجات أو بالكثير منها جداً وذلك لأنه مثلاً إذا أراد حصر معالجات الجرب عمد إلى الكتاب الثانى وهو كتاب الأدوية المفردة فيعرف فى ساعة واحدة حصر جميع الأدوية الجزئية فى الجداول. ثم إذا انتقل إلى أبواب الكتاب الثالث والرابع طلب باب الجرب فحصر المعالجات المذكورة. ثم إذا انتقل إلى الاقرباذين حصر باقى المعالجات المركبة فيكون له سبيل إلى حصر المعالجات الجزئية كلها أو جلها جـ٣/٤١٣.

(٢) ذكرنا جـ١/٣٤/٧٤/١٣٣/١٥٣/٢٠٤/٤٤٥/٣١٨، جـ٢/١٤٤/١٤٥/١٧٤/١٧٥/٢٠٤/٢٣٤/٢٤٢/١٩٢/١٩٤/٢٢٧/٢٣٨/٣١٩/٣٦٠/٣٩٩/٤١٢/٤٣١/٤٣٩/٤٤٣/٤٤٤/٤٦٩/٥٩٨/٦٢٧،=

وفى أفعال المضارع سواء الصيغة الخبرية أو صيغة الأمر، أفعال الإثبات أم النفى تذكر أفعال نذكر ثم يجب ثم لنتكلم ثم نبتدئ ثم نؤخر ثم يكون، ثم نؤخر، فلنقل، يفعل، فاطلب، تستقصى، فليتأمل، فيكفى، ارجع، يسهل، فلنبدأ، يستعمل، يشرح، استعين، يوافق، نريد، اقرأ. وأقلها المبنى للمجهول مثل يؤخذ، والنفى مثل لا تطول[1].

وفى أفعال المستقبل يأتى سنذكر فى المقدمة ثم سنعلم، سنبين، سنوضح، سنتكلم[2]. وأحياناً يرد اسم المفعول المفرد مثل: المذكور، الكافى أو الجمع مثل متكلمون أو النفى مثل لا حاجة، فى غير هذا الموضع[3]. وقد يكون الإعلان عن

=جـ٣/٥/٢٣/٣٥/١٥٩، بينا جـ٢/١٥٥، جـ٣/١٤٦، تكلمنا جـ١/٣٩٦، جـ٢/١٥/٤٥١، جـ٣/١١٣/١٦٥/٢٠٥، قلنا جـ١/٣٩٦/٢٠٨، جـ٢/١١/٦١٢، جـ٣/٩٨/١٩٦، فرغنا جـ١/١٣٣/١٩٢/٤٣٣، أوردنا جـ١/١٧٦، شرحنا جـ١/٢٤، جـ٢/٤٢٠، ختمنا جـ١/٦٥، قدمنا جـ٢/٩٨، عاودنا جـ٢/١٧٢، أشرنا جـ٢/٤٤٤، فرغنا جـ٢/٤٥١، حققنا جـ٢/٥٥٧، استوفينا جـ٢/٥٩٨، وفينا جـ٣/٢، أخرنا جـ٣/١٤٧، بينا جـ١/٢٢٢/٢٤٤، أردنا جـ١/٢٤٢، استقصينا جـ١/٣٥٠، سلف جـ١/١٩٦، جـ٢/١٥/١٧٤/٣٧١، مضى جـ٢/٣٥، بقى جـ٢/٣٥، بين جـ٢/١١٢، تقدم جـ٣/١٠٧، عاد جـ١/١٠٢، علمت جـ٢/٥٠٧، جـ٣/١٥٦، عرفت جـ٣/٢١٦، قيل جـ٣/٢٦٣، غلم جـ٣/١٦٣، دل عليه وسنذكره جـ٢/٥٢.

(١) نذكر جـ١/٣٤٣/٢٤٨، جـ٢/٣٥/٤٧/١٥٤/١٧٢/١٩٧/٢٠١/٣١٨/٤٤٦/٤٤٩/٦٢٧. جـ٣/١٤٦/١٥٧/٣٤٧، يجب جـ٢/٦/٧٦/١٩٠/٤٧٨، جـ٣/٢٨، يوجد جـ١/١٨١، نتكلم جـ١/٩٣/٢١٩/٢٣٢/٣٧٧، جـ٣/٢٩، جـ٢/١٩٠، نبتدى جـ١/٢٢/٦٦، جـ٢/٤٠، نبدأ جـ١/١٥٠. فتكون جـ١/١٤٧/٢٠١، نؤخر جـ١/٤١٦، جـ٢/٩٠، جـ٣/٣٩٠، فلنقل جـ١/٢٣١، يفعل جـ١/١٨٦، فاطلب جـ١/١٨٦، نبين جـ١/٤١٦، نستقصى جـ٢/٣. فليتأمل جـ٢/١٨، يكفى جـ٢/٤٢، ارجع جـ٢/٤٣، وانتظر جـ١/١٢٣، فلنقدم جـ١/١٥٨، فيعرف جـ٢/٩٧، يستعمل جـ٢/١٩٤، يستعين جـ٢/١٩٠/٣٣٩، يشرح جـ٢/٢١٩، فليطلب جـ٢/٣٨٣، يوافق جـ٢/٤٤٦، ولا نطول جـ٣/٣١٥، اقرأ جـ٣/١٨٠.

(٢) سنذكر جـ١/١٣/٤٥/٦٣/٧٧/١٠٧/١٤٧/١٥٠/١٨١/٢٠٥/٢٤٩/٢٨٠، جـ٢/٣/٣١/٩٧/٢٦٧/٢٧٧/٢٨٩/٤١٣/٤٥٣، جـ٣/٢٠/٨٧/١٨٠/١١٠/٢٨٧/١٤٨/٢٥١. وستعلم جـ١/٢١٦، وسنبين جـ٢/٤٤، وستجد جـ١/٩٤، وسنقول جـ١/٣٤٠/١٧٨، وسنورد جـ١/٣٤، سنتكلم جـ١/٣٥، جـ٣/٧١، سنوضح جـ١/١٣٤.

(٣) وهذا القدر كاف جـ١/٢٢٤ وذكر شرحه فى باب السموم جـ١/٢٥٨، الأصوب أن يذكر فى باب الميم إلا أننا أوردنا ذكره فى هذا الباب لكونه أعرق وأشهر جـ١/٢٦٠، أقراص بولس المذكورة فى الاقرباذين جـ٢/٤٣، والنقط والنسخ المكتوبة فى الاقرباذين، والمفردات الموردة فى ألواح الأدوية المفردة جـ٢/٤٤، وخليق بنا أن نتكلم فيما يتلوها من الأسباب المعدودة معها جـ١/٩٣، ولا حاجة بنا أن نكرر جـ٢/١٥٢، المذكور فى الفن الأول من هذا الكتاب جـ٢/١٧٨، علاجه مذكور فى باب البخر جـ٢/١٩٥، الأسباب المذكورة فى باب فساد الهضم جـ٢/٣٠٩ فى غير هذا الوضع جـ٣/١١٦، ونحن متكلمون فى هذه المقالة جـ٣/٢٦٣.

نهاية جزء أو فقرة مثل الإعلان عن آخر الكلام فى كل حرف أبجدى لأسماء الأدوية[١].

هذا التحليل المسهب من سمات منهج تحليل المضمون، ثقيل الهوامش وربما قليل الدلالة. إنما الأهم هو إعطاء الشواهد على وحدة العمل العلمى بالرغم من تنوع المصادر عن طريق الإحالات المستمرة إلى السابق والتذكير به والاستدراك عليه والإعلان عن اللاحق والتنويه به والانتظار له حتى تظل البنية قائمة وحاضرة داخل هذا الكم الهائل من التجميع. ومع بعض المغالاة، تتحول مادة تحليل المضمون إلى قصد وغاية.

٤ـ علم الطب والحكمة الطبيعية.

الطب جزء من العلم الطبيعى لدراسة البدن فى سلم الطبيعة، نزولاً من البدن إلى الحيوان إلى النبات إلى المعادن إلى الجماد إلى العناصر الأربعة أو صعوداً من العناصر الأربعة إلى الجماد إلى المعادن إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان من حيث هو بدن. فعلم الطب القديم فلسفة طب أكثر منه علم طب. هو تحقق عينى للحكمة الطبيعية، أقرب إلى فلسفة الطبيعية منه إلى تشريح البدن ووظائف الأعضاء. يستمد الطب مبادئه الأولى من العلم الطبيعى. فعلم الطب علم جزئى داخل علم الطبيعة باعتباره علماً كلياً. يعتمد على مفاهيم طبيعية مثل العناصر والمزاج والأخلاط والأرواح والأسباب. والصلة بين الطب والطبيعة مثل الصلة بين الفقه والأحكام أى بين الفقه وأصول الفقه[٢]. وهنا تظهر وحدة العلوم وبنيتها الداخلية فى الصلة بين

---

(١) فهذا آخر الكلام فى حرف الألف، الباء، الدال.. جـ١/٢٦٤/٢٨٠/٢٩٧/٢٩٩... الخ.

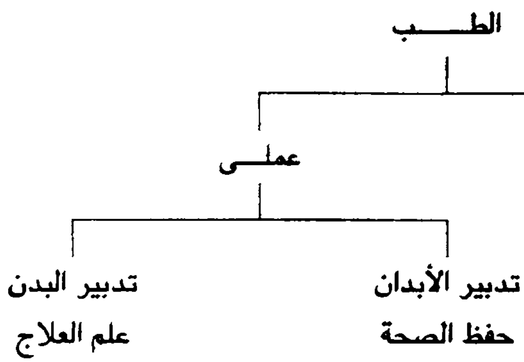
(٢) "وقد حاول جالينوس البرهان من جهة أنه طبيعى وليس من جهة كونه طبيباً. كما أن الفقيه إذا حاول أن يثبت صحة وجود متابعة الإجماع فليس ذلك له من جهة ما هو فقيه لكن من جهة ما هو متكلم ولكن الطبيب من جهة ما هو طبيب والفقيه من جهة ما هو فقيه ليس يمكن أن يبرهن على ذلك بته وإلا وقع فى الدور" جـ١/٥ "وجالينوس إذا حاول إقامة البرهان على القسم الأول فلا يجب أن يحاول ذلك من جهة أنه طبيب ولكن من جهة أنه يجب أن يكون فيلسوف يتكلم فى العلم الطبيعى" جـ١/٥. "فهذا هو القول فى المزاج فليتسلم الطبيب من الطبيعى على سبيل الوضع ما ليس بيّنا بنفسه" جـ١/٩، "اعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج، ما هو أليق به=

النظر والعمل، بين النظرية والتطبيق، بين الأصل والفرع كما تجلى ذلك فى الاجتهاد. الفلسفة الطبيعية أساس الطب. والفيلسوف هو المختص بالمبادئ العامة التى يقوم عليها الطب. الطب مجرد علم طبيعى وصفى يقوم بوصف أجزاء البدن دون البحث عن أصولها النظرية الطبيعية. لذلك كان الكتاب الأول "فى الأمور العامة" أقرب إلى الفلسفة الطبيعية منه إلى علم الطب. وجالينوس فيلسوف وطبيب. يبرهن على أوائل العلم الطبيعى كفيلسوف وليس كطبيب. ويتكلم فى المزاج من حيث أنه فيلسوف وليس طبيباً. والحديث عن الخلق وتكوينه حديث فلسفى لا طبى. وأمور الأخلاط مباحث لا تليق بالأطباء بل بالفلاسفة. والآراء وتعددها حول هذه المبادئ العامة والأمور الكلية لا يتكلم فيها ولا يحسمها إلا الفيلسوف لا الطبيب. والحديث عن وحدة القوى الطبيعية بالرغم من تعددها سواء على مستوى البدن أو النفس للفيلسوف لا للطبيب. لا يحتاج الطبيب إلى معرفة الأصول النظرية التى يقوم عليها علمه. إنما يحتاج إلى أقل القليل منها. والفيلسوف هو وحده القادر على تناولها والنظر فيها والتحقق من صدقها.

لذلك كان الطب جزءا من الطبيعيات العملية أى الاستفادة بالطبيعة فى معرفة قوانين الجسد فى حالتى الصحة والمرض. ينقسم الطب إذن إلى نظرى وعملى، وكلاهما علم نظرى. النظرى يفيد علم الآراء فقط دون علم العمل مثل العلم بالأمزاج

=وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب احتمال الإمكان له. وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب" جـ١/١٠، "وقد بقى فى أمور الأخلاط مباحث ليست تليق بالأطباء أن يبحثوا فيها إذ ليست من صناعتهم بل الحكماء فأعرضنا عنها" جـ١/١٧، "فهذا ما نقوله فى الأخلاط وتولدها. وأما مخاصمات المخالفين فى صوابها فإلى الحكماء دون الأطباء" جـ١/١٩، "ولكن الطبيب ليس عليه من حيث هو طبيب أن يتعرف الحق من هذين الأمرين بل ذلك على الفيلسوف أو على الطبيعى. وعلى الطبيعى والطبيب إذا اسلم له أن هذه الأعضاء المذكورة معا وما لهذه القوى فلا عليه فيما يحاوله من أمر الطب كانت هذه مستفادة عن مبدأ قبلها أو لم تكن جهل ذلك مما لا يرخص فيه للفيلسوف" جـ١/٦٧، "وتحقيق بيان هذه القوى أنها واحدة أو فوق واحدة هو إلى العلم الطبيعى الذى هو جزء من الحكمة" جـ١/٧١، "وتحقيق الحق فى هذا هو أيضاً على الفيلسوف" جـ١/٧١، "وأما القوانين الأخرى فيجب أن يعلم الأطباء منها شيئاً واحداً" جـ١/٢٢٧، "وأما الكلام المحقق فى هذه الأمور فللعلم الطبيعى والطبيب يكفيه هذا القدر مأخوذاً منهم" جـ١/٢٣١، "وتحقيق الصواب من القولين إلى الحكماء دون الأطباء" جـ٢/١٣٩، "فذلك إلى الفيلسوف وليقبل الطبيب أن" جـ٢/١٦١.

والأخلاط والقوى وأصناف الأمراض والأعراض والأسباب. والعملى يختص بكيفية العمل والتدبير مثل حفظ صحة البدن وعلاجه. ليس العمل هو الممارسة بل هو علم العمل[1]. والعملى جزءان: الأول تدبير الأبدان الصحيحة أى علم حفظ الصحة. والثانى تدبير البدن المريض أى علم العلاج. كتاب "القانون فى الطب" هو إذن تطبيق عملى للحكمة الطبيعية فى أحد فروعها وهو البدن. الطب جزء من الحكمة العملية لما كانت الطبيعة هى الحكمة النظرية.



ويرتبط الطب بالجغرافيا. فالجغرافيا هى البيئة الطبيعية للطب الطبيعى وكلاهما جزء من الحكمة الطبيعية فى السماء والعالم وفى علم الأنواء. ولما كانت الجغرافيا محلية بالضرورة فإن الطب يكون أيضاً محلياً بالضرورة. فلا توجد جغرافيا يونانية لطب عربى ولا جغرافية عربية لطب يونانى.

وتتفاوت الأقاليم فى الاعتدال طبقاً للهواء، كما تتفاوت طبائع الشعوب وأمزجتهم. فالهندى غير الصقلبى، والصقلبى غير الهندى فى حين أن الهندى مثل الهندى، والصقلبى مثل الصقلبى[2]. وأقرب الأنواع من الاعتدال هو الإنسان.

---

(١) وذلك مثل كانط فى "نقد العقل العملى" الذى يضع أسس النظر للعمل وليس الممارسة العملية للأخلاق.

(٢) "إن للهند مزاجاً يشملهم، وللصقالبة مزاج أخر. كل واحد منهم معتدل بالقياس إلى صنفه وغير معتدل بالقياس إلى الاخر. فإذا تكيف مزاج الهندى طبقاً لمزاج الصقلبى مرض أو هلك. وكذلك إذا تكيف مزاج الصقلبى طبقاً لمزاج الهندى. إذن لكل واحد من سكان المعمورة مزاج خاص يوافق هواء الإقليم وله إفراط وتفريط" جـ١/٧.

وبالنسبة للشعوب أقربها إلى وسط الأرض أقربها إلى الاعتدال، وأقربها إلى طرفيها أقربها إلى التطرف. أهل الشمال أرطب وأبرد وأهل الجنوب أيبس وأحر[١]. وليس الخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس فهذا اعتقاد فاسد. ويقوم ابن سينا بنقد الأفكار الشائعة ويكتب فى ذلك رسالة مستقلة نظراً لأن وظيفة كتاب "القانون" هو العرض أكثر من النقد والتجميع والتركيب أكثر من التفتيت والتحليل. ويعقد ابن سينا فصولاً مطولة للطب الجغرافى فى تأثير الهواء المحيط بالأبدان وطبائع الفصول وأحكامها، وموجبات الرياح والمساكن البحرية والقبلية، وأيام البحران وأدواره، وأيام الحميات قبل صياغتها عند ابن خلدون فى نهاية المرحلة الأول للحضارة الإسلامية وعند مونتسكيو فى القرن الثامن عشر فى العصور الحديثة الغربية وعلوم البيئة الحالية[٢]. كما يرتبط الطب بعلوم النجوم نظراً لأثر عالم الأفلاك على العالم الأرضى وليس بعلم أحكام النجوم كما هو الحال عند إخوان الصفا[٣].

والطبيعة تصحح نفسها بنفسها. فهى خير معالج ويفرض الطب الطبيعى العلاج الطبيعى. ولا يتم علاج بالجراحة والاستئصال، استئصال الطبيعة إلا عند الضرورة[٤]. وتقوم الطبيعة على مفهوم الاعتدال. والمرض هو فقدان الاعتدال إلى التطرف، بغلبة عنصر من عناصر الطبيعة على باقى العناصر فى المزاج والأخلاط. وهو أقرب إلى فلسفة الطب منه إلى علم الطب وإلى فلسفة الطبيعة منه إلى علم

(١) "وإذا كان فى الوضع الموازى لمعدل النهار وعمارة ولم يعرض أمر مضاد من الأسباب الأرضية بأى من الجبال والبحار فسكانها أقرب إلى الاعتدال والخروج عن الاعتدال بسبب القرب من الشمس اعتقاد فاسد فإن الأمر هو مساحة الشمس. وأعدل الأصناف سكان الإقليم الرابع" جـ١/٨. "وأهل البلاد الشمالية أرطب وأهل الصناعة المائية أرطب" جـ١/١٣.

(٢) فى تأثير الهواء المحيط بالأبدان جـ١/٨، فى طباع الفصول جـ١/٨١-٨٣. فى أحكام الفصول وتعابيرها جـ١/٨٣-٨٤، فى الهواء الجيد جـ١/٨٤-٨٧، فى أحكام تركيب السنة جـ١/٨٧، فى تأثير التغيرات الهوائية الرديئة المضادة للمجرى الطبيعى جـ١/٩٠-٩١، فى موجبات الرياح جـ١/٩١، فى موجبات المساكن جـ١/٩١-٩٣، الحميات فى أيام بعينها جـ٣/١٤-١٥. فى أيام البحران وأدواره جـ٣/١٠٨.

(٣) "وطبائع الفصول عند الأطباء غيرها عند المنجمين. فعند المنجمين طبائع الفصول أزمنة انتقالات الشمس فى أرباع فلك البروج وعند الأطباء الزمان فى البلاد" جـ١/٨١-٨٣.

(٤) وما زالت مدرسة العلاج الطبيعى سائدة فى جنوب فرنسا تحت أثر الطب الإسلامى.

الطبيعة، وإلى طبيعيات القدماء، عش وفقاً للعقل، منه إلى طبيعيات المحدثين فى الغرب، قهر الطبيعة[1].

ويكون العلاج الطبيعى عن طريق الرياضة البدنية وتدليك الجسم والأعضاء. فالطب طبيعى، أسبابه طبيعية، وأمراضه طبيعية، وعلاجه طبيعى، بتحويل اللاطبيعى إلى طبيعى، ومن الخروج على الطبيعة إلى العود إلى الطبيعة. والحمام وطقوسه جزء من العلاج الطبيعى. لذلك ازدهرت الحمامات فى المدن العربية الإسلامية.

ومازالت حتى الآن فى المغرب وتونس بعد أن فقدتها مصر. وهو ما يسمى حالياً الحمام التركى قبل أن يتحول إلى تجارة فى جنوب شرق آسيا وإلى تراث وطنى فى شمال أوروبا خاصة فنلندا "الساونا" ثم استيراده فى الأندية الرياضية والفنادق الكبرى عندنا. وكذلك الاغتسال بالماء البارد أحد وسائل العلاج. وقد تكون هذه هى الحكمة من الوضوء والاغتسال المستمر. ويضم العلاج الطبيعى العلاج بالنباتات. لذلك ارتبط علم النبات بعلم الطب من خلال علم الصيدلة. ومازال العلاج بالأعشاب قائماً بالممارسة من خلال الطب النبوى الشعبى أو من خلال علم الصيدلة الذى يقوم أحد مدارسه على العلاج الطبيعى، بعيداً عن المواد الكيميائية التى قد تكون لها آثار جانبية لأنها تدخل الكيمياء فى الأنسجة الطبيعية، وتزاحم الطبيعة بالصنعة. كما يرتبط العلاج الطبيعى بعلم الأغذية فالمعدة بيت الداء وأساس الدواء. الطبيعة إذن هى التى تسيطر على المادة وتطيعها[2].

(١) وهذا ما حاول كلود برنار التنبيه عليه فى "المدخل إلى الطب التجريبى" الذى نمدحه لنقده الطب التجريبى وندخل فى معركة لسنا طرفاً فيها عند المحدثين ونحن من دعاتها القدماء. ولا ينتبه أحد منا أو من الغرب الحديث إلى ما يقوله ابن سينا لأننا نعطى تراثنا أقل مما يستحق ويعطى الغرب إلى تراثه أكثر مما يستحق.

(٢) "فيدل على أن الطبيعة قد قهرت المادة وأنضجتها" جـ١/١٤٠، فى جملة القول فى الرياضة جـ١/٥٨. فى أنواع الرياضة جـ١/١٥٨-١٦٠، فى وقت ابتداء الرياضة جـ١/١٦٠، فى الدلك جـ١/١٦١، فى الاستحمام وذكر الحمام جـ١/١٦٠، فى تدبير المأكول جـ١/١٦٣-١٦٨، فى تدبير الماء والشراب جـ١/١٦٨-١٧٠، فى تقوية الأعضاء الضعيفة وتسمينها وتعظيم حجمها جـ١/١٧٢-١٧٣، فى علاج الإعياء الرياضى جـ١/١٧٣-١٧٥، فى أحوال أخرى تتسع الرياضات من الأحوال جـ١/١٧٥، فى علاج الإعياء الحادث بنفسه جـ١/١٧٢-١٧٧.

٥- الطب الفلسفى أو فلسفة الطب.

يتكون كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا من خمسة كتب. الأول "فى الأمور الكلية فى علم الطب"، والثانى "فى الأدوية المفردة"، والثالث "فى الأمراض الجزئية الواقعة بأعضاء الإنسان عضواً عضواً من الفرق إلى القدم ظاهرها وباطنها"، الرابع "فى الأمراض الجزئية التى إذا وقعت لم تختص بعضو وفى الزينة"، الخامس "فى تركيب الأدوية وهى الأقراباذين". وتنتظم فى ثلاثة مجلدات. الأول ويضم الكتابين الأول والثانى، والثانى ويضم الكتاب الثالث، والثالث ويضم الكتابين الرابع والخامس[١]. وتتفاوت الكتب الخمسة فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الثالث ثم الرابع ثم الثانى ثم الأول وأصغرها الخامس[٢].

وإذا كان الكتاب الأول يشمل الطب الفلسفى أو فلسفة الطب (١٤٪)، والكتابان الثالث والرابع يشملان الأمراض (٦١٪)، والثانى والخامس الأدوية المفردة والمركبة (٢٥٪)، فإن الطب يشمل ثلاثة أرباع العلم (٧٥٪)، والصيدلة الربع الأخير (٢٥٪). كما تختلف الجمل والمقالات والفصول فيما بينها أيضاً من حيث الكم نظراً لخضوع الكم لبنية الموضوع. كما تختلف فيما بينها من حيث القول الإجمالى والقول التفصيلى كما هو الحال فى كثرة التفصيل فى الكتاب الأول.

وتكثر الدلالة فى الكتاب الأول لأنه خاص بالطب النظرى أو فلسفة الطب أو الطب الفلسفى وهى الأمور العامة. وتقل تدريجياً فى الطب المهنى أو فى الأمراض الخاصة بكل عضو أو العامة للجسم أو فى الأدوية المفردة أو المركبة من حيث أسماء الأعلام وأسماء الأدوية أو من حيث الأفكار عن الخلق والعناية الإلهية. وأحياناً يصبح الكتاب مهنياً حِرَفياً بلا دلالة فلسفية مثل الكتاب الثانى، أسماء الأدوية مرتبة ترتيباً أبجدياً فهو ممل، لا فكر ولا تحليل ولا توجه.

(١) القانون فى الطب تأليف الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن على بن سينا المتوفى سنة ٤٢٨هـ طبعة جديدة بالأوفست عن مطبعة بولاق، دار صادر، بيروت، (دون تاريخ) (طبعة بولاق ١٢٩٤هـ).

(٢) بالنسبة لحجم الكتاب: الثالث ٤١٪، والرابع ٢٠٪، الثانى ١٦٪، الأول ١٤٪، الخامس ٩٪.

ولا ينفصل علم الطب عن علم الصيدلة. فالتشخيص مقدمة للعلاج كما أن النظر شرط العمل. علاقة الطب بالصيدلة علاقة النظر بالعمل، والمعرفة بالسلوك، والفهم بالتغيير. فالكتابان الأول والثانى عن الأمور العامة والأدوية المفردة أقرب إلى الطب النظرى. والكتب الثالث والرابع والخامس عن الأمراض الخاصة بكل عضو والأمراض العامة للجسم كله والأدوية المركبة أقرب إلى الطب العملى الحافظ للصحة والمفيد للصحة أى الطب الوقائى والطب العلاجى.

وتظهر فلسفة الطب فى تقديم الأمور الكلية على الأمور الجزئية، والمجملة على التفصيلية، والقوانين على الممارسة، والأصول على الفروع، والعموم على الخصوص كما هو الحال فى مباحث علم أصول الفقه، فى تصور عام شامل للكون. فالأجزاء لا تؤدى إلى الكل بل الكل هو الذى يؤدى إلى الأجزاء. فالكتاب الأول "فى الأمور الكلية"، والكتاب الثالث "الأمراض الجزئية للأعضاء، والكتاب الرابع "الأمراض الجزئية لغير الأعضاء". وفى نفس الوقت الأجزاء نوعان، الأمراض الجزئية للأعضاء، فلكل عضو مرض، والأمراض الجزئية لغير الأعضاء. فالمرض قد يكون عاما. وهنا يتم الانتقال من الجزء إلى عدة أجزاء أو من الجزء إلى الكل. وأسبقية الكل على الجزء تصور فلسفى. وأسماء كتب الطب المشهورة فى التراث الطبى الإسلامى تدل على هذا العموم والشمول مثل "الحاوى" للرازى، و"القانون" لابن سينا، و"الكليات" لابن رشد[1].

وابن سينا على وعى منهجى بأولوية الكل على الجزء فى قسمى الطب، النظرى والعملى. فالنظرى تشخيص ووصف. والعملى علاج وشفاء. وفى الأدوية المفردة يتكلم فى كلياتها قبل جزئياتها. وفى الأمراض الواقعة عضوا عضواً يبدأ بتشريح العضو ومنفعته ثم تشريح كل عضو على حدة أيضاً منتقلاً من الكل

---

(١) وسنذكرها فى الكتاب الجزئى جـ١/١٤٧-١٤٨، وكذلك تجد فى الكلام الجزئى فضل شرح لأمر البراز والبول وغير ذلك جـ١/١٤٨، فقد ذكرناهما فى الكتب الجزئية جـ١/١٧٢، ونحن نؤخر القول فيه إلى الكتب الجزئية جـ١/١٧٢، ثم يأتيك فى الكتب الجزئية تفصيل لهذه الجملة جـ١/١٧٢، وسنذكر فى الكتب الجزئية تتمة جـ١/١٨٢، فليتأمل ما قيل فى الكتب الجزئية جـ١/١٩٩، علامات الأمزجة كلية وجزئية جـ١/١٣.

إلى الجزء. وفى الصحة يبدأ بالمبادئ العامة في المحافظة عليها، والقول المطلق على كليات الأمراض وأسبابها وطرق الاستدلالات عليها وطرق معالجتها بالقول الكلى. وفى الأمراض الجزئية يبدأ بالحكم الكلى فى حد مرض وأسبابه ودلائله قبل الأحكام الجزئية ثم يعطى الحكم الكلى فى المعالجة قبل المعالجات الجزئية. ويدرس أسباب الوجع على الإطلاق قبل أسباب وجع وجع[1]. والكلام فى العظام والمفاصل والعصب والمفصل والوتر والرباط والأعراض والدلائل والنبض يبدأ بقول كلى. والكلام فى أجناس القوى والعلاج وتدبير المشايخ وتدبير المسافر بأقوال كلية. وقد يبدأ القول الكلى الموضوع نفسه نظراً لأهمية نوع الخطاب على موضوع الخطاب. والقول والكلام الكلى نوع واحد. والقول الكلى هو الذى يسمح بالاستدلال، والانتقال من المبادئ العامة إلى الموضوعات الخاصة. فالاستدلال على أمراض الرأس من الاستدلال الكلى من أفعال الدماغ[2]. والكلام فى الصداع والعلامات الدالة على أصنافه وأقسامه وأحوال العين والرمد ومعالجات الأورام العارضة للحلق والتنفس والأسنان وأوجاع الصدر والجنب ومعالجتها وأورام الكبد والطحال كل ذلك بقول كلى. والكلام فى الحميات وأنواعها ومعالجاتها وفى الجراحات والقروح والخلع والكسر والسموم كل ذلك بقول

---

(١) الفن الأول والثانى من الكتاب الأول عن الجزء النظرى الكلى من الطب وما بعدهما الجزء العملى على نحو كلى جـ١/١٤٨، كلام كلى فى العظام والمفاصل جـ١/٢٤، كلام كلى فى منفعة الرجل جـ١/٣٧، كلام كلى فى العصب والعضل والوتر والرباط جـ١/٣٩، كلام كلى فى الأعراض والدلائل جـ١/١١٢-١١٥، كلام كلى فى النبض جـ١/١٢٣-١٢٦، الفصل الثانى فى ذكر الأمراض والأسباب والأعراض الكلية جـ١/٧٣-١٤٨، فى أجناس القوى بقول كلى جـ١/٦٦، قول كلى فى الأسباب جـ١/٧٩، فى دلائل البول بقول كلى جـ١/١٣٥، قول كلى فى تدبير المشايخ جـ١/١٧٧، قول كلى فى تدبير المسافر جـ١/١٨٣، كلام كلى فى العلاج جـ١/١٨٧.

(٢) فصل فى الاستدلال الكلى من أفعال الدماغ جـ٢/٧، كلام كلى فى الصداع جـ٢/٢٤، كلام كلى فى العلامات الدالة على أصناف الصداع وأقسامه جـ٢/٢٨، فى تدبير كلى للصداع جـ٢/٣٠، كلام كلى فى أوائل أحوال العين وفى الرمد جـ٢/١٠٨، فى كلام كلى فى معالجات الأورام المعارضة فى نواحى الحلق جـ٢/٢٠١، فى كلام كلى فى التنفس جـ٢/٢١٣، فى كلام كلى فى سوء التنفس جـ٢/٢١٧، فى كلام كلى فى نفس الطبائع والأحوال فى نفس الأسنان جـ٢/٢١٨، فى كلام كلى فى أوجاع نواحى الصدر والجنب جـ٢/٢٣٨، فى المعالجات بوجه كلى جـ٢/٢٩٨، فى قول كلى فى أورام الكبد وما يليها جـ٢/٣٦٨، فى كلام كلى فى أمراض الطحال جـ٢/٤١٠.

كلى[1]. الكلام المجمل فى مقابل التفصيلى مثل الكلام الكلى فى مقابل الجزئى. فالكلام فى الجراحات وفى معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقى والضربة والسقطة وفى منفعة الرجل كلام مجمل قبل القول التفصيلى[2]. والكلام فى الأصول سابق على الكلام فى الفروع خاصة فى طرق الاستدلال. والقوانين العامة للعلاج تسبق الممارسات الخاصة، كما يتقدم العموم على الخصوص[3].

وفى العلاج تأتى الأدوية المفردة قبل الأدوية المركبة. فإذا كان التشخيص يبدأ من الكل إلى الجزء فإن العلاج بالأدوية يبدأ بالمفرد قبل المركب أى بالجزء قبل الكل. لذلك يأتى الكتاب الثانى "فى الأدوية المفردة" قبل الكتاب الخامس "فى الأدوية المركبة". والمفرد سابق على المركب تصور فلسفى. ومع ذلك سرعان ما يؤدى البحث فى الأدوية المفردة والمركبة إلى البحث عن قوانين الطبيعة التى تعرف من الأدوية المستعملة فى الطب قبل معرفة قوى الأدوية الجزئية. فالكل سابق على الجزء. فالأدوية المفردة لها أصول كلية. وعلى طبيب أن يعرف القوانين الكلية لها[4].

---

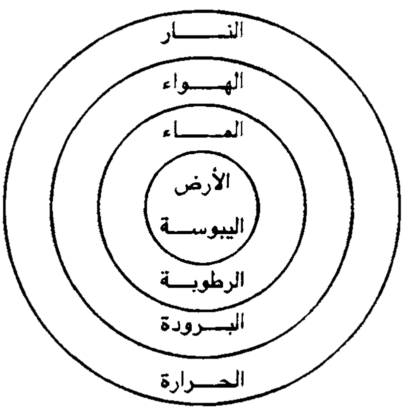
(١) كلام كلى فى الحميات جـ٣/٢-٧٧، كلام كلى فى حميات اليوم جـ٣/٥. فى معالجات حمى يوم بضرب كلى جـ٣/١٨، كلام كلى فى حميات العفونة جـ٣/١٦-٧٧. قول كلى فى علامات حميات العفونة جـ٣/١٨. فى الإشارة إلى معالجات كلية لحمى العفونة جـ٣/٢١، كلام مجمل فى المراجعات جـ٣/١٤٦-١٥٦. كلام كلى فى تفرق الاتصال جـ٣/١٤٦، كلام كلى فى علاج الجراحات جـ٣/١٤٧، كلام كلى فى القروح جـ٣/١٦٨-١٧٠، فى كلام كلى فى الخلع جـ٣/١٨٦، فى علامات الخلع الكلية جـ٣/١٨٧. فى كلام كلى فى الكسر جـ٣/١٩٧. كلام كلى فى السموم المشروبة جـ٣/٢١٨، فى تدبير النهش الكلى جـ٣/٢٣٥-٢٤٨. فى كلام كلى من قوانين المعالجة جـ٣/٢٣٥، فى قول كلى فى لسع الأفاعى وأحكامها جـ٣/٢٤٣، كلام كلى فى علاج العض جـ٣/٢٤٨.

(٢) كلام مجمل فى الجراحات جـ٣/١٤٦-١٥٦، فى جملة الجراحات جـ٣/١٤٦. فى كلام مجمل فى البط جـ١/٢١٦. كلام مجمل فى معالجات تفرق الاتصال وأصناف القروح والوقى والضربة والسقطة جـ١/٢١٧-٢١٩، كلام مجمل فى منفعة الرجل جـ١/٣٧. فسنقوله فى التفصيل جـ٢/١٧.

(٣) هذا الباب الذى قبله كالنتيجة من الأصول التى أعطيناها فى الاستدلال جـ٢/١٧. فى قانون علاج القولنج جـ٢/٤٦٠. وإذا فرغنا من هذه القوانين فلنشرع فى التفصيل يسيرا جـ٣/٨٢. وبالحدس أن نذكر ذلك بالتفصيل جـ٣/٨٨. فى الأشياء التى تحدث عن الأسباب العامة جـ١/٧٩، كلام مجمل فى منفعة الرجل جـ١/٣٧ فى أسباب الوجع على الإطلاق جـ١/١٠٨-١٠٩.

(٤) حيث تكلمنا فى أصول كلية للأدوية المفردة جـ١/٢٠٠. هذه هى القوانين الكلية التى يجب أن تكون عتيدة عند الطبيب فى أمر الأدوية المفردة جـ١/٢٣٩.

وتقوم فلسفة الطب عند ابن سينا على مفاهيم أربعة متداخلة: الأركان، والأخلاط، والأمزجة، والاعتدال، وهى مفاهيم مستمدة من الحكمة الطبيعية. فالأركان الأربعة هى العناصر الأربعة. وهى نفسها التى يتكون منها جسم الإنسان. وهى أجسام بسيطة أولية للبدن لا تنقسم. ويحدث بامتزاجها الأنواع المختلفة من الصور. يتسلمها الطبيب من الفيلسوف الطبيعى. وهى أربعة: الأرض والماء وهما ثقيلان، والهواء والنار وهما خفيفان. ثم تتحول الأركان إلى أمزجة أربعة: اليبوسة، والرطوبة، والبرودة والحرارة. الأرض وسط الكل وعليها باقى العناصر والأمزجة على السطح المتحرك من الفلك. وقد يكون المزاج مركبا مزدوجاً مثل البارد اليابس، والبارد الرطب، والحار الرطب، والحار اليابس، فاليابس والرطب عنصران مشتركان دائماً مع البارد والحار. البارد للاستمساك والثبات والحار للتخلخل والتكاثف.



والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل الكيفيات المضادة فى حد ما. يتسلمه الطبيب من الطبيعى على سبيل الوضع لأنه غير بين بنفسه. وهو على نوعين أول وثان. الأول يحدث من العناصر. والثانى يحدث عن أشياء لها مزاج إذا اختلفت كان لها مزاج ثان عن طبيعة أو عن صفة[1]. تمتزج العناصر الأربعة التى منها تتكون جميع المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية فيفعل بعضها

(١) جـ١/٥-٦.

فى بعض حتى تستقر على تعادل أو تغالب فيما بينها. وإذا استقرت على شىء فهو المزاج الحقيقى. وإذا حصل المزاج فى المركب هيأه لقبول القوى والكيفيات التى من شأنها أن تكون له بعد المزاج[١].

والأخلاط كالمزاج تتكون من العناصر الأربعة وتتولد فيها. وهى نوعان: محمود ويدخل فى التغذى وغير محمود يتحول إلى الإخراج. كما أن المزاج أيضاً يكون فاضلاً وغير فاضل وهو تعبير إنسانى أخلاقى عن وضع طبى طبيعى[٢]. وقد يكون المزاج فى الأدوية المفردة. لذلك كان المزاج قسمين، معتدل فى الناس، ومعتدل فى الأدوية. المزاج هو دليل الحياة والمؤشر عليها. لذلك يتحدث ابن سينا نبض الأمزجة بما فى ذلك نبض الفصول والبلدان أى إيقاع الطبيعة وموسيقى الكون[٣]. وحياة الإنسان كلها إيقاع ونبض، فى النوم واليقظة، والرياضة، والاستحمام، والأوجاع، والأورام، والعوارض النفسانية زيادة ونقصاً. والزمان فى الطب مثل الزمان فى الطبيعة مثل تحديد وقت استعمال الحجامة ومدتها.

والمزاج الأمثل هو المزاج المعتدل فى النفس والبدن والبيئة والإقليم، وهناك ثمانية أوجه للاعتدال بين النوع والشخص والعضو والإقليم[٤]. ومن ثم تكون مهمة العلاج الانتقال من التطرف إلى الاعتدال، ومن المزاج غير

---

(١) جـ١/٦-١٣، جـ٢/٢٢٢-٢٢٣.

(٢) فى الأخلاط جـ١/١٣-١٩، فى ماهية الخلط وأقسامه جـ١/١٣-١٧، فى كيفية توالد الأخلاط جـ١/١٧-١٩، جـ١/١٧٧.

(٣) فى نبض الأمزجة جـ١/١٣٠-١٣٥، جـ/٢١٢.

(٤) هذه الوجوه الخمسة هى: ١- بحسب النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه (الاعتدال فى الإنسان) ٢- بحسب النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بن طرفى المزاج). ٣- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفى نوعه (الاعتدال النوعى) ٤- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف مما هو فيه (الواسطة بين مزاجى الإقليم) ٥- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما هو خارج عنه وفى صنفه وفى نوعه (مزاج شخص معين) ٦- بحسب صنف فى النوع مقيسا إلى ما يختلف من أحواله فى نفسه (الواسطة فى الشخص) ٧- بحسب العضو مقيسا إلى ما يختلف مما هو خارج عنه وفى بدنه (مزاج العضو) ٨- بحسب العضو مقيسا إلى أحوال نفسه (مزاج العضو فى الاعتدال) جـ١/٧-٨.

الفاضل إلى المزاج الفاضل، ووصف كيفية تدبير المزاج الفاضل واستصلاح المزاج الأزيد حرارة والأزيد برودة، ومعالجة أمراض سوء المزاج، وإصلاح مزاج العصب، والتعرف على دلائل الأمزجة وعلامات سوء المزاج الحار والبارد والرطب واليابس، ودلائل آفات المعدة غير المزاجية وعلامات أمزجة الطحال[١].

والعلم بأسباب الصحة والمرض يتطلب العلم بالعلل الأربعة، المادية والفاعلية والصورية والتمامية أى الغائية، وهو تصور مستمد من الطبيعيات. والرجل والمرأة مثل الصورة والمادة[٢]. وترتيب الأعضاء من أعلى إلى أسفل تصور فلسفى بناء على سلم القيمة كما وضح فى نظرية الفيض[٣]. فالأهم هو الأعلى فى مقابل الأدنى، والجوهر فى مقابل العرض. فالأورام تصعد إلى أعلى، والثبور يهبط إلى أسفل، وهما حركتان عكسيتان، واحدة إلى الخارج، والثانية إلى الداخل. ويشرح ابن سينا الجسم من أعلى إلى أسفل من المفرق إلى القدم أو من الداخل إلى الخارج، العظم والعضل والعصب والشرايين والأوردة. ويتضح ذلك فى الكتاب الثالث فى ترتيب الأمراض من أعلى إلى أسفل، من الرأس والدماغ حتى الخصيتين[٤]. كما يظهر تصور الخادم والمخدوم، المرؤوس والرئيس ليشير إلى التصور الرأسى للعالم فى تحديد العلاقة بين طرفين منذ أن وضع الكندى فى ثنائية الخلق أن العالم عالمان، وضاعفها الفارابى فأصبحت نظرية الفيض فى التصور الهرمى للعالم[٥].

---

(١) جـ١/٧٩-١٩٠/٨١-١٩١، جـ٢/٢٩٦-٤١٠/٣٠٦.

(٢) جـ١/٤-١٤٨/٥.

(٣) والأهم يكون أهم لأمور ثلاثة: إما لأجل القوة وإما لأجل الشرف وإما لأجل الجوهر. جـ١/١٧٣.

(٤) ويكون الترتيب من أعلى إلى أسفل على النحو الآتى: الرأس والدماغ، العصب، العين، الأذن، الأنف، الفم واللسان، الأسنان، اللثة والشفتان، الحلق، الرئة والصدر، القلب، الثدى، المرىء والمعدة، الكبد، المرارة والطحال، الأمعاء والمقعدة، الكلية، المثانة والبول، أعضاء التناسل من الذكر دون النسوان، أوضاع التناسل، أطراف الأعضاء (الفخذان، الساقان، القدمان).

(٥) فى القوى الطبيعية المخدومة جـ١/٦٧-٦٨، وأما القوى الطبيعية فمنها خادمة ومنها مخدومة جـ١/٦٧، فى القوة الطبيعية الخادمة جـ١/٦٨-٦٩.

٦ـ الطب علم إنسانى.

ويتجاوز علم الطب العلم الطبيعى كى يصبح علماً انسانياً مرتبطاً بالحياة وبمراحل العمر. الطب عامل مساعد للحياة ولكنه لا يستطيع أن يوقف مسار الحياة والتطور أو إرجاع مراحل العمر إلى الوراء مثل "رجوع الشيخ إلى صباه" فى تراثنا القديم أو عقاقير العجوز المتصابى وأدوية الشباب الدائم وإطالة العمر، والقضاء على ضعف الشيخوخة وأسطورة أكسير الحياة.

لذلك أسس ابن سينا الطب الارتقائى الذى يتتبع مراحل العمر، طب الأطفال، وطب المراهقة، وطب الشيخوخة. فظهور الأسنان مرتبط بمراحل العمر الأربعة: الأولى سن النمو وهو سن الحداثة من السنة الأولى حتى الثلاثين، والثانية سن الوقوف موهو سن الشباب من الثلاثين حتى الأربعين، والثالثة سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن المكتهلين من الأربعين حتى الستين، والرابعة سن الانحطاط مع ظهور الضعف فى القوة، وهو سن الشيوخ، من الستين إلى نهاية العمر. وينقسم سن الحداثة إلى أربعة مراحل: الأول سن الطفولة حيث يكون المولود غير مستعد الأعضاء للنهوض، والثانية سن الصبا بعد أن ينهض الطفل وقبل الشدة ونبات الأسنان قبل المراهقة، والثالثة سن الغلامية والرهاق، والرابعة سن الفتوة. وتظهر مراحل العمر فى علامات مثل ألوان البول واختلافه بين بول الصبيان وبول المشايخ[1]. ويرتبط الطب الارتقائى بالتربية الرياضية للبالغين بعد تدبير الأطفال إذا ما انتقلوا إلى سن الصبا. فيتحدث ابن سينا عن الرياضة وأنواعها ووقتها والانقطاع عنها والتدليك والاستحمام والاغتسال بالماء البارد. وللتغذية دور فى تقوية الأعضاء الضعيفة وتنمية الأعضاء الصغيرة،

---

(١) جـ١/١٤٦ فى تدبير المولود كما يولد إلى أن ينهض جـ١/١٥٠، فى تدبير الأوضاع والنقل جـ١/١٥١، فى الأعراض التى تعرض الصبيان وعلاجاتها جـ١/١٥٤.

وللمشايخ تدبير خاص فى التغذية والشراب وتفتيح الشرايين والتدليك والرياضة(١).

ولما كان علم الحيوان أحد أقسام العلم الطبيعى كان الطب البيطرى أحد فروع الطب الطبيعى مثل الطب البشرى. فالطبيعة الحية واحدة، والقوى الحياتية واحدة مع اختلاف نوعى مثل اختلاف أبوال الحيوانات عن أبوال الناس(٢).

وهناك فرق فى الدرجة بين طب الرجال وطب النساء نظراً للفرق بين الجسدين فى بيئة ثقافية وشرعية تقوم على هذا التمايز. ولا حياء فى الدين. وليس عاراً على الطبيب معرفة ذلك وعلاجه. فأبوال النساء مختلفة عن أبوال الرجال. وبول النساء أغلظ وأشد بياضاً وأقل رونقاً من بول الرجال. وبول الرجال يكدره التحريك على عكس بول النساء. ونبض الذكور غير نبض الإناث، ونبض غير الحبالى غير نبض الحبالى. ويُعذر الطبيب فيما يعلم من التلذيذ وتضيق القبل وتسخينه وتفصيل ملذذات الرجال والنساء، والبحث فيما يعظم به الذكر وما يضيق به الفرج والمسخنات للقبل(٣).

ويشمل الطب الطبيعى النفسى، يرتبط طب الأبدان بطب النفوس كما هو الحال عند الرازى فى "الطب الروحانى" لطب النفوس بعد أن كتب

---

(١) فى تدبير الأطفال إذا انتقلوا إلى سن الصبا جـ١/١٥٧-١٥٨، فى التدبير المشترك للبالغين جـ١/١٥٨-١٧٧، فى التربية جـ١/١٥٠-١٥٨، فى تدبير المأكولات جـ١/١٦٣، فى تدبير الماء والشراب جـ١/١٦٨، فى تقوية الأعضاء الضعيفة وتسمينها وتعظيم حجمها جـ١/١٧٢، فى تدبير المشايخ جـ١/١٧٧-١٧٩.

(٢) فى أبوال الحيوانات للامتحان وبيان مخالفتها لأبوال الناس جـ١/١٤٦، فى القوى الحيوانية جـ١/٧٠، انه لا عار على الطبيب إذا تكلم فى تعظيم الذكر وفى تضييق القبل وتلذيذ الأنثى وذلك لأنهما من الأسباب التى يتوصل بها إلى نسله. لصغر القضيب لا تلتذ المرأة فلا تنزل وتتفر عن زوجها وتطلب غيره. وإذا لم تكن ضيقة لم يوافقها زوجها ويحتاج كل إلى بدل. والإنزال المعاجل لا تقضى المرأة وطرها فتلجأ إلى المساحقة"، جـ٢/٤٤٩-٥٥٠.

(٣) جـ١/١٢٩/١٣٣/١٤٦.

"الحاوى" لطب الأبدان. والبدن والنفس كلاهما من الحكمة الطبيعية. بل لقد تأسس علم جديد يجمع بين طب النفوس وطب الأبدان وهو "علم الفراسة" الذى ألف فيه الرازى ابن سينا، معرفة أحوال النفس من خلال ظواهرها الجسمية على ما هو معروف فى "علم السيكوفيزيقا" فى الغرب الحديث منذ القرن الماضى القائم على التوازى بين الظاهرة النفسية والظاهرة الجسمية.

وكان أحد أسباب نشأة علم النفس الخالص القائم على الاستبطان(١). يجمع ابن سينا إذن بين الطب البدنى والطب النفسى. فالطب لديه علم كلى، نفسى بدنى، عقلى جسمى، دينى بيئى، إلهى جغرافى مما يحمى الطب من الوقوع فى المنحى التجريبى الخالص ثم تظهر أزمة العلوم التجريبية كما هو الحال فى العلم الغربى الحديث. هو العلم الشامل الذى من خلاله تصبح الحكمة الطبيعية علماً دقيقاً.

يدرس علم الطب الصلة بين النفسى والجسمى. أما وحدة قوى النفس فمهمة الفيلسوف وليس الطبيب. وقوى النفس نظرية وعملية مدركة ومحركة(٢). ففى الأمراض لعضو عضو يتحدث ابن سينا عن الأمراض النفسية فى أمراض الرأس والدماغ وأكثر مضرتها فى أفعال الحس والسياسة. فأحوال الدماغ هى من الأفعال الحسية والأفعال السياسية أى التذكر والتفكر والتصور وقوة الوهم والحدس والأفعال الحركية. يشمل علم الطب هنا الطب الذهنى النفسى أو علم النفس الإدراكى. وتعنى السياسة هنا التدبير وهى وظيفة الدماغ طبقاً لتصور المرؤوس والرئيس. وقوة الوهم والحدس دالة على قوة مزاج الدماغ. ويفسر ابن سينا النوم واليقظة تفسيراً فزيولوجيا. فاليقظة حال الحيوان عند انتصاب روحه النفسانى إلى آلات

---

(١) خاصة عند برجسون وهوسرل.

(٢) فى موجبات الحركات النفسانية جـ١/٩٤-٩٥، فى القوى النفسانية المدركة جـ١/٧١، فى القوى النفسانية المحركة جـ١/٧٢، فى الأفعال جـ١/٧٢.

الحس والحركة[1]. وفي الأمراض الدماغية وآفاتها في أفعال الحركة الإرادية يتحدث عن الدواء واللوى والكابوس والصرع وأسبابه وأدويته والسكتة القلبية. وفي أمراض العصب يتحدث عن إصلاح مزاج العصب والفالج والاسترخاء والتشنج والكزاز والتمرد والحذر والاختلاج. الأول هو الذهان والثاني هو العصاب. وعندما يعرض لأحوال الفم واللسان يتعرض لاسترخاء اللسان وثقله والخلل الداخل في الكلام وتشنج اللسان[2]. وبعد الحديث عن السبات والنوم وعلاج السبات والنوم الثقيل الكائن في الحيات وعن اليقظة والسهر يتعرض لآفات الذهن واختلاط الذهن والهذيان، والرعونة والحمق، وفساد الذكر والتخيل، والمانيا وداء الكلب، والمالنخوليا والقطرب والعشق. والقطرب نوع من المالنخوليا يقع في شهر شباط يجعل الإنسان يفر من الأحياء ويعيش في المقابر. ومرض العشق نوع من الوسواس شبيه بالمالنخوليا يستحسن بعض الصور والشمائل وعلامته غور العين ويبسها ثم الضحك. ومن أمراض العشق ما يصيب العجائز الذين يجتهدون في العشق وشراء الجواري والإكثار من مجامعتهن والاستجداء منهن والطرب معهن. فلم ينته العصر الجميل[3].

وهناك أيضاً طب الرحلات والأسفار، وما يطرأ على البدن من ظواهر بناء على تغيير البيئات. وهو ما يحدث حالياً من تغير في وظائف الكبد بانتقال الأفارقة من البلاد الحارة إلى البلاد الباردة مثل أوروبا. ويتضمن تحليل أمراض والحضر وأمراض الرحلات ودوار البحر وضربة الشمس[4].

---

(١) جـ٢/٥٤-١٠٨، جـ٢/٦، فصل في الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية الحسية والسياسية والحركية والأحلام من جملة السياسة جـ٢/٧-٨، جـ٢/٥٨.

(٢) جـ١/٧٢-٨٩، جـ١/٨٩-١٠٨، جـ٢/١٧٦-١٨٠.

(٣) جـ٢/٥٤-٧٣، جـ٢/٧١.

(٤) الجملة في تدبير المسافرين جـ١/١٨٢-١٨٧، قولي كلي في تدبير المسافر جـ١/١٨٣-١٨٤، توقي الحر وخصوصاً في السفر وتدبير من يسافر فيه جـ١/١٨٤-١٨٥، في حفظ الأطراف من ضرر البرد جـ١/١٨٥-١٨٦، في حفظ اللون في السفر جـ١/١٨٦، في توقي المسافر ومضرة المياه المختلفة جـ١/١٨٦، في تدبير راكب البحر جـ١/١٨٧.

وأسلوب كتاب "القانون" أسلوب إنساني على عكس ما هو شائع من طابع تجريدى فى علوم الحكمة عامة والعلوم الرياضية والطبيعية خاصة. كما يستعمل ابن سينا الأسلوب الشخصى بضمير المتكلم المفرد أو الجمع مما يدل على أن العلم رؤية، والخطاب العلمى خطاب إنسانى شخصى بعيدا عن الموضوعية الصارمة والتجريد الرياضى والمعادلات الصورية. ويخاطب ابن سينا القارئ ويشركه معه فى التحليل والاستنتاج فى التشخيص وفى العلاج، فى الفهم وفى الممارسة. لذلك تبدأ كثير من الفقرات أو تنتهى أو تتوسط بفعل "أعلم" وصياغاته المتعددة مثل "أعلم جميع ذلك"، "أعلم هذه الجملة"، "فاعلم جميع ما قلناه" أو فى صياغات أخرى مثل "لتعلم ذلك"، "كما تعلم"، "حسب أنت ما تعلم ذلك"، "وأنت تعلم جميع ذلك". وأحيانا يستبدل بفعل أعلم فعل أعرف وصياغاته المتعددة مثل "وأنت تعرف ذلك"[1]. كما يستعمل ابن سينا عديدا من التشبيهات الطبية تجعل أسلوبه فى التعبير أدبياً مفهوماً مقروءاً. فالطب علم إنسانى فى أدوات التعبير وليس فقط علماً طبيعياً مجرداً فى معادلات رياضية أو طبيعية أو تفاعلات كيميائية رمزية. يستعمل أسلوب التشبيه للتقريب إلى الإفهام فالعين فى الرأس مثل الطليعة فى العسكر. ويستعمل نفس الأسلوب لشرح البُحران. فالمرض للبدن كالعدو الخارجى للمدينة، والطبيعة كالسلطان الحافظ لها. وقد تجرى بينهما مناجزات خفيفة لا يعتد بها. وقد يشتد القتال فتعرض علامات وأحوال وأسباب. إما أن يغلب السلطان الحامى أو العدو الخارجى حتى يقع القتال

---

(١) أعلم أن جـ١/٦٦/٧٦/٧٨/٧٩/١٠٢/١٤٦/١٦٣/١٦٧/١٧١/١٩٤/١٩٩/٢١٧/٢١٢/٢٤٢، جـ٢/١٠/٣١/ ٦٠/٦٦/١٠٨/١١١/١٢٩/١٤١/١٤٣/١٤٨/١٨٦/٢٠١/٢٥٣/٤٢٧/٥٠٩، جـ٣/١٠٩/١٢٥/٢٠٤/٢٨٢/ ٣٠٩. فاعلم ذلك جـ١/٤١/٤٥/٤٨/٤٩/٥١/٦١/٦٢/٧٦/١٠٧/١٣٢/١٣٥/١٦١/٢١٦/٢٢٦، فاعلم هذه الجملة، جـ١/١١٩ فاعلم ذلك بجملته، جـ٢/١٣٠/٢٦٠. فاعلم جميع ذلك جـ١/١١٢، جـ٢/٨٩/٣٥٦/٤٥٤/٥٩٩. واعلم جـ١/٥٠. حسب أنت ما تعلم ذلك، جـ١/١٤٥، جـ٢/٢٠٠/٢٣٣/٣٧١. جـ٣/٣٠، ليعلم ذلك جـ٢/٤٧، فاعلم جميع ما قلناه جـ٣/٢٠/٤٤، فاحكم بقدره جـ٣/١٠٣. فاعمل حسب ما تعلم جـ٢/٦٣.

مرة أخرى. والسلطان إما أن يطرد العدو كلية أو نسبيا فالطب سياسة. والبدن دولة[1].

٧ـ العقل والتجربة.

ويعتمد ابن سينا فى كتاب "القانون" بالإضافة إلى التراث الطبى، الوافد والموروث على العقل والتجربة أى على المنطق والطبيعة من أجل التصديق، والتحقق من صحة القوانين الطبية بالتجربة والوصول إلى قوانين أخرى بعد التحقق من صدقها أيضاً بالعقل والتجربة.

تتعدد الآراء الطبية فى التراث الطبى الموروث. ويقارن ابن سينا بينها، محللاً وناقداً، قابلاً ورافضاً. فالطب باعتباره علماً انسانياً لا يمنع من التعدد واختلاف الآراء لأنه فى النهاية فلسفة طبيعية وممارسة عملية للطب النظرى. تتعدد الآراء فى التشخيص والفهم والتفسير، وتتوحد فى العلاج أى التعدد فى الأطر النظرية وفى رؤى العالم وتتوحد فى المنفعة العملية وتحقيق المنفعة العامة كما هو الحال عند الأصوليين فى تعدد الاجتهادات النظرية وتوحد المصالح العامة.

وبالرغم من الطابع التجميعى المهنى المجرد لمعظم مواد "القانون" إلا أنه يكشف أحياناً عن بعض الجدل والحوار بل الاعتراض الداخلى من خلال الأسلوب مثل "وليس لقائل أن يقول"[2]، بصرف النظر عن القائل معروفاً كان أو مجهولاً، فرداً أو جماعة. فلا يهم نسبة الأقوال إلى أصحابها. يكفى "قال بعضهم"[3]. إذ يعترض ابن سينا على القول بأن أحوال البدن ثلاثة: الصحة والمرض وحالة ثالثة لا صحة ولا مرض. وقد ذكرت الحالتين الأوليين لأن أحوال البدن ليست ثلاثة ولا اثنتين بل حالة

---

(١) جـ٢/٢/٤٦، جـ٣/٧٧-٧٨.

(٢) جـ١/٣

(٣) ولا يلتفت إلى ما يقوله الأخرون جـ١/١٤٣، وقد حكى بعضهم أن جـ١/١٤٣، قال بعضهم جـ١/٢٤٨، فيما زعم قوم جـ١/٤٥٨، ولا يلتفت إلى من يقول جـ٢/٥٣٦.

واحـدة، حركـة مسـتمرة مـن الصـحة والمـرض أو ملكـة تصـدر عنهـا أفعـال. وهـذا خطـأ فـى الحـدود. ويسـتعمل ابـن سـينا أسـلوب العـالم المفتـوح، أسـلوب الاحتمـال والظـن ولـيس أسـلوب القطـع والجـزم. يضـع احتمـالات متعـددة ثـم يختـار الـرأى الأصـوب وينتقـد بعـض أقـوال المتخلفـين مـن أن خيـر حمَـام مـا قـدم بنـاؤه واتسـع هـواؤه، وعـذب مـاؤه. وزاد آخـرون قـدر الأتـون توقـد بقـدر مـزاج مـن أراد وروده[1]. ولا يلتفـت إلـى القـول بـأن المـاء لا يرطـب الأعضـاء الأصـلية. ويصـحح ابـن سـينا أخطـاء السـابقين مستشـهداً بتـراث طبـى آخـر هـو غالبـاً تـراث جـالينوس تأييـدا لرأيـه الصـحيح مـن التـاريخ بالإضـافة إلـى حكـم العقـل السـليم وتصـديق التجربـة. ينقـد التـراث الطبـى السـابق الوافـد أو المـوروث، ولا ينقـل دون تمحـيص ومراجعـة بنـاء علـى العقـل والتجربـة حتـى يصـدر القـول الصـحيح وهـو القـول الفصـل[2]. يجمـع ابـن سـينا التـراث الطبـى القـديم، الوافـد والمـوروث، ثـم يحـاول أن يفهـم اسـتدلاله كمنطقـى ثـم التصـديق علـى ذلـك بالتجربـة كطبيعـى. لـذلك جمـع طـب ابـن سـينا بـين الفهـم والتفسـير، الفهـم المنطقـى والتفسـير الطبيعـى. لا يضـحى بـالفهم مـن أجـل التفسـير وإلا وقـع فـى الطـب التجريبـى، ولا يضـحى بالتفسـير مـن أجـل الفهـم وإلا وقـع فـى الطـب العقلـى الخـالص، وربمـا وُجـد هـذان التيـاران عنـد جـالينوس وبقـراط. فجـالينوس أقـرب إلـى الطبـى العقلـى، وبقـراط أقـرب إلـى الطـب التجريبـى. لـذلك فضـل المسـلمون جـالينوس علـى بقـراط لأن الطـب العقلـى أقـرب إلـى الحكمـة الشـاملة التـى تضـم الـنفس والمنطـق والأخـلاق. وهـو فـى نفـس الوقـت طـب وصـفى يقـوم علـى وصـف البـدن. ويعنـى الوصـف إعطـاء الأولويـة المطلقـة للموضـوع علـى التـراث، والقـدرة علـى التخلـى عـن الأحكـام المسبقة والنظريات التى لا تستقرى من الواقع.

(١) جـ١/١٠٢، جـ٣/٥٦. فإنا نشير إلى ما يجب أن يقال فى الكتب الطبية الساذجة جـ٢/٢٦٦.

(٢) فإن هذا الكلام خطأ وذلك لأن اللين اللزج يتجدد والعظام أيضاً تردم وقد أقر به جالينوس ولا تلتفت إلى ما يقال من أنه دسيس السوفسطائيين جـ٢/٣٩٢، فذلك خطأ قال به قوم وأكثر ما يعرض ذلك بعد الثاني والثالث (الحمى والولادة) جـ٣/١٠٧.

هنـاك صـلة إذن بـين الطـب باعتبـاره علمـاً طبيعيـاً والمنطـق باعتبـاره اسـتدلالاً عقليـاً. ومـن ثـم ارتبطـت الحكمـة المنطقيـة بالحكمـة الطبيعيـة وربمـا فيمـا بعـد بالحكمـة الإلهيـة. فالطـب عنـد ابـن سـينا طـب عقلـى منطقـى، يعتمـد علـى قواعـد الاسـتدلال. إذ ترجـع بعـض أخطـاء الأطبـاء والممارسـين إلـى أخطـاء فـى الاسـتدلال. فـإذا أراد الطبيـب أن يحـدد معنـى الصحة فإنـه يحتـاج إلـى المنطـق لأن الحـدود لهـا شـروطها ولـيس كمـا يشـتهى الأطبـاء. بـل إن علـم الطـب نفسـه فـى حاجـة إلـى حـد. والصـحة والمـرض أيضـاً يحتاجـان إلـى حـدود. والمنطـق هـو الـذى يعطـى شـروط الحـدود[1]. كمـا يعتمـد الطـب علـى مـنهج القسـمة. والقسـمة تعتمـد علـى قـدرة العقـل علـى إيجـاد بنيـة مشـتركة بينـه وبـين الموضـوع. فالاعتـدال مـثلاً لـه ثمانيـة أوجـه تقـوم علـى القسـمة بـين الشـخص والنـوع والإقلـيم. وتقسـيم أجـزاء البـدن، وأجـزاء كـل جـزء يقـوم علـى القسـمة. ويبـدو طريـق القسـمة فـى أول كـل كتـاب. ففـى أول الكتـاب الثـانى عـن الأدويـة المفـردة يقسـم إلـى جملتـين: الأولـى فـى القـوانين الطبيعيـة التـى تُعـرف مـن الأدويـة المسـتعملة فـى الطـب، والثانيـة الأدويـة الجزئيـة. وتنقسـم الأولـى إلـى سـتة مقـالات، والثانيـة إلـى عـدة ألـواح وقاعـدة[2]. كمـا يظهـر القيـاس بـالمعنى العـام، قيـاس الشـىء علـى مثلـه وإن لـم يفصـل فـى ضـروب وأشـكال[3]. فيضـرب ابـن سـينا المثـل بشـىء ثـم يقـيس عليـه لأن الحالـة الخاصـة تخضـع لقـانون عـام. وقيـاس النـبض علـى نـبض الفصـول. ويعنـى القيـاس هنـا مجـرد المقارنـة أى قيـاس الشـبه أو الدلالـة ولـيس قيـاس العلـة لأن العلـة موضـوع التجريـب ولـيس القيـاس. ربمـا القيـاس هنـا أقـرب إلـى قيـاس الأولـى عنـد الأصـوليين، الحكـم علـى الأكبـر بـنفس الحكـم علـى الأصـغر لأن

---

(١) وأما معرفة الحق فى ذلك فما يليق بأصول صناعة أخرى تفى أصول صناعة المنطق، فليطلب من هناك جـ١/٤.

(٢) جـ١/٢٢٢.

(٣) وقس على ذلك نظائر ما قلناه جـ١/١٦٨، وعلى هذا القياس جـ١/٢٠١، فتكون أحكام النبض فيها على قياس ما عرفت من نبض الفصول جـ١/١٣١.

الأكثر أولى بالحكم من الأقل. وهو قياس على الجسم الإنساني وليس قياساً صورياً. هو قياس حسي مرئي وليس قياسا صوريا مجردا. قياس عملي وليس قياساً نظرياً[1]. لذلك يمكن التعرف على أمزجة الأدوية بالقياس[2].

ويظهر لفظ الاستدلال والاستدلالات في الكتاب الثالث عن أمراض عضو عضو. والاستدلال مع الدليل والأدلة. والدليل في الطب هي العلامة قبل أن تتحول إلى منطق للاستدلال. والعلامة غير العرض. العلامة ثابتة والعرض زائل. والاستدلال بالعلامات على الأمراض من أجل المعالجات. والاستدلال بالعلامات استدلال تجريبي كما هو الحال في علم الأصول بالاستدلال بالقرائن[3]. ولا يمنع الاستدلال من الاشتباه ومن ثم يحتاج إلى تأويل مثل الاستدلال على أيام البُحران من أجل إحكامها[4]. وقد يجتمع القياس والتجربة، الاستدلال والمشاهدة طالما أن الاستدلال

---

(١) وقد بين في الكتاب الأول معنى القول أن هذا الدواء حار وهذا بارد وهذا رطب وهذا يابس بالقياس إلى أبداننا جـ٢/٢٢٢.

(٢) ويمكن التعرف على أمزجة الأدوية المفردة بالقياس. وهو المقالة الثالثة من الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التي تعرف من أمر الأدوية المستعملة في الطب من الكتاب الثاني عن الأدوية المفردة. المقالة الثالثة في تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالقياس جـ٢/٢٢٢، في تعرف قوى الأمزجة الأدوية بالقياس جـ١/٢٢٦-٢٣١، وربما كان كثيرا بالقياس إلى... وربما كان قليلاً بالقياس إلى.... جـ٢/١٤٥، لا يوجد له بالقياس إلى الرئة جـ٢/٣٥٥، وصارت واسعة جداً بالقياس إلى خلقها جـ٢/٣٨٦، وعلى قياس ما قيل جـ٢/٤٠٢.

(٣) في الدلائل التي يجب أن يتعرف منها أحوال الدماغ جـ٢/٦، في كيفية الاستدلال من هذه الدلائل على أحوال الدماغ جـ٢/٧، في الاستدلال الكلي من أفعال الدماغ جـ٢/٧، في الاستدلالات المأخوذة من الأفعال النفسانية جـ٢/٧، في الاستدلال من الفعال الحركية جـ٢/٩، في الدلائل المأخوذة من الأفعال الطبيعية جـ٢/١٠، في الدلائل المأخوذة من الموافقة والمخالفة جـ٢/١١، في الاستدلال الكائن من جهة مقدار الرأس جـ٢/١٢، في الاستدلال من شكل الرأس جـ٢/١٣، في الاستدلال مما يحسه الدماغ جـ٢/١٣، في الاستدلالات المأخوذة من أحوال أعضاء هي كالفروع جـ٢/١٣، في الاستدلالات من المشاركات لأعضاء يشاركها الدماغ ويقرب منها جـ٢/١٥، في الاستدلال على العضو الذي يتألم الدماغ بمشاركته جـ٢/١٥، في دلائل مزاج الدماغ المعتدل جـ٢/١٥، في دلائل الأمزجة الواقعة الجبلة جـ٢/١٦، في الاستدلال على أصناف السموم جـ٣/٢١٩.

(٤) في البحران ومذاهب الاستدلال عليه وعلى الخير والشر جـ٣/٧٧-١٠٩.

عينى[1]. وتبرز أحياناً مفاهيم منطق الأصول مثل الموافقة والمخالفة والإجماع[2].

أما التجربة فهى الممارسة الطبية والتجارب العلمية التى قام بها ابن سينا بالإضافة إلى التراث الطبى الوافد والموروث والاستدلال المنطقى. ولا يذكر ابن سينا اسم دواء جديد إلا ويضيف إليه أنه مجرب له وأثبت نفعه إما مباشرة أو عن طريق استعماله عند المرضى. والتجارب إما موروثة من القدماء انتحلها المحدثون وإما تجارب ابن سينا التى أقام بها إضافة إلى تجارب القدماء. والتجربة هى الامتحان[3]. ويعتمد ابن سينا فى التشخيص على التجربة أيضا وليس فقط فى العلاج، فى تحليل الدم والبراز والبول ومعرفة سرعة ترسيب الدم[4]. وقد تحولت التجربة إلى مذهب له أنصار[5].

وتجرى التجربة على الأدوية من أجل معرفة أمزجتها. وطرق تحضيرها بالتجربة تسمى النسخة والجدول أى النسب[6]. ففى الكتاب الثانى عن الأدوية المفردة، فى الجملة الأولى عن القوانين الطبيعية التى تعرف من الأدوية المستعملة فى الطب وهى على ست مقالات، الأولى فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة، والثانية التعرف عنها بالتجربة. وإذا كانت الأدوية تعرف بالقياس

---

(١) فقد احتج بقياس وتجربة. أما القياس.. وأما التجربة... وقابلهم جالينوس بقياس وتجربة. أما القياس فخطابى وصورته أنه.. وأما التجربة فالمشاهدة فقد حكى أن ... جـ٣/١٦٤.

(٢) القوى النفسانية المحركة وتصبح فى كل عضلة طبيعية أخرى تابعة لحكم الوهم الموجب للإجماع جـ١/٧٢.

(٣) صنعة معجون مجرب لنا جـ٣/٣٤٠، ومما جرب حينئذ جـ٢/١٩٤. وقد جربناه نحن جـ٢/٤٣٠، ترتيب مجرب لنا جـ٢/٥٤٤. صفة معجون مجرب نافع جـ٢/٥٢٤. قرص جيد ومجرب جـ٣/٣٧، أخرى مجربة جـ٣/٤٨، أقراص جيدة مجربة جـ٣/٤٨، الأدوية الجديدة المجربة جـ٣/٥٠. دواء جيد مجرب للقدماء انتحله بعض المحدثين جـ٣/١١٩، وقد جرب فوجد جيداً جـ٣/٢٧٦. ينفع جداً من الحميات العنيفة بزره وماؤه فيما جرب جـ١/٣٤١، فيما زعم قوم من المجربين جـ١/٣٤٣، وقد اتفق فى زماننا أيام حياة الملك شمس الدولة قدس الله روحه أن سلخ فهد من فهودته على طائفة من لحية فهادنا ثم يجنبه فخضبها سواءا جـ٣/٢٧٤، وأنت تعلم ذلك بالامتحان جـ١/١٤٢.

(٤) ربما انتفع الطبيب عند وقوفه على أبوال الحيوانات فيما يجرب به جـ١/١٤٦.

(٥) وقال أصحاب التجربة لا يجمع بين مانى التبر والنهر جـ١/١٦٩.

(٦) جـ٢/٣١٠/٢٥٥/٣١٤/٤٣٥/٥٤٥، جـ٣/٣٠/٢٦٦/٣١٢/٣١٥/٣٧٤/٣٩٠.

أى بالمثل فإنها أيضاً تُعرف بالتجربة ولكن طريق التجربة مقدم على طريق القياس[1]. والتجربة تهدى إلى معرفة قوة الدواء بالثقة بعد مراعاة شرائط سبعة[2]. وهذه القوانين مأخوذة من سرعة استمالتها إلى النار والتسخين ومن بطء استمالتها ومن سرعة جمودها وبطئه، ومن الروائح، ومن الطعوم، ومن الألوان، ومن أفعال وقوى معلومة لاكتساب دلائل واضحة على قوى مجهولة ومعرفة ذلك من الطبيعيات[3]. وقد تعرض للأدوية أحكام بسبب الأحوال بالصناعة مثل الطبخ والسحق والإحراق بالنار والغسل والإجماد فى البرد والوضع بجوار أدوية أخرى. فللأدوية خصائص داخلية وأخرى خارجية[4]. ويتم التعامل مع الأدوية مع وضع ألواح مصبوغة بأصباغها ووضع قانون ودستور لتسهيل الصناعة على طالبيها لالتقاط منافعها لكل عضو ظاهراً وباطناً وهى ستة عشر لوحاً تتلخص فى التعرف على ماهياتها وأنواعها وآثارها ومنافعها دون أسمائها[5]. وأحياناً تكون أسماء الأدوية إبداعية صرفة مشتقة من وظائفها مثل الملطف والمحلل والجالى والمخشن.. الخ دون

---

(١) المقالة الثانية فى تعرف أمزجة الأدوية المفردة بالتجربة جـ١/٢٢٢-٢٢٦، الأدوية تتعرف قواها عن طريقين أحدهما القياس والآخر التجربة، ولنقدم الكلام التجربة.

(٢) هذه الشرائط السبعة هى:

أ - أن يكون الدواء خالياً من كيفية مكتسبة حرارة أو برودة.

ب- أن يكون المجرب عليه علة مفردة وإن كان علة مركبة يقتضى علاجين.

جـ- أن يكون الدواء قد جرب على المضادة.

د - أن تكون القوة فى الدواء مساوية للقوة فى العلة.

هـ- مراعاة الزمان الذى يظهر فيه أثره.

و - مراعاة استعماله على الدوام أو على الأكثر وإلا كان فعله بالعرض.

ز - أن تكون التجربة على بدن الإنسان، جـ٢/٢٢٤-٢٢٦.

(٣) جـ٢/٢٢٦.

(٤) جـ١/٢٣٦-٢٣٨، فى بيان الأدوية المفردة على ترتيب جيد جـ١/٢٤٣.

(٥) هذه الألواح الستة عشر هى: ١- أسماء الأدوية المفردة وتعريف ماهياتها. ٢- اختيار الجيد منها. ٣- كيفياتها وطبائعها. ٤- خواص أحوالها وأفعالها الكلية مثل التحليل والانضاج والتفرية والتخدير. ٥- أفعالها التى تتعلق بالزينة. ٦- أفعالها فى الأورام والثبور. ٧- القروح والجراحات والكسور. ٨- أمراض المفاصل والأعصاب. ٩- أمراض أعضاء الرأس. ١٠- أمراض أعضاء العين.١١- أمراض أعضاء النفس والصدر. ١٢- أمراض أعضاء الغذاء.١٣- أمراض أعضاء النفس. ١٤- الحميات. ١٥- نسبة الأدوية إلى السموم. ١٦- أبدال الأدوية، جـ١/٢٤٢-٢٤٣.

الاعتماد على اليونانية أو الفارسية أو الهندية. ويذكر تاريخ الدواء واستعماله كحجة عملية على منفعته وأثره[1].

والهدف من التجريب هو البحث عن العلل. إلا أن التعليل موضوع فى أصول الطبيعيات خارج عمل الطبيب. ومع ذلك يتحدث ابن سينا عن الأسباب والمسببات وكأننا فى علم أصول الفقه فى مباحث العلة. السبب هو العلة والمسبب هو الذى جعل السبب سبباً وهو خارج نطاق فى علم أصول الفقه وأدخل فى علوم الحكمة. وهناك الأسباب الخاصة، والأسباب العامة وهى المسببات أو العلل الأولى[2]. ويهدف العلاج إلى دفع الضرر عن البدن وجلب المنفعة له حتى ولو كان للدواء آثار جانبية. فقد جبل البدن على ذلك[3]. وتقوم الطبيعة كلها على جلب المنفعة ودرء

(١) مثل: الملطف، المحلل، الجالى، المخشن، المرضى، المنضج، الهاضم، الكاسر، الرياح، المقطع، الجاذب، اللاذع، الممر، المحكك، المقرح، المحرق، الأكال، المفتت، المعفن، الكاوى، القاشر، المبرد، المقوى، الرادع، المغلظ، المفجج، المخدر، المرطب، المنفخ، الغسال، الموسخ للقروح، المزلق، المحلس، المجفف، القابض، العاصر، المسدد، المغرى، الموحل، المنبت للحم، الخاتم، القاتل السم، الترياق، البادزهر، فى أفعال قوى الأدوية المفردة جـ١/٢٣١-٢٣٦، والآن فإنا نأخذ فى الجملة الثانية ونريد أن نتكلم فى طبائع الأدوية المفردة المعروفة عندنا والتى هى قريبة من أن يمكننا معرفتها إذا تتبع آثارها تفقد للعلامات الصحيحة بها وتهمل ذكر أدوية لسنا نقف منها إلا على الأسامى فقط وترتب الألواح المذكورة بأصباغها جـ١/٢٣٩، استعمال الدواء من ملك لينوى جـ١/٤٠٨.

(٢) وفى تحليله كلام طويل يتولاه المتكلم فى أصول الطبيعيات غير الطبيب جـ٢/٢٢٦، وهذه الأصول يبرهن عليها كما ينبغى فى العلم الطبيعى جـ٢/٢٢٦، ومعرفة هذا فى العلم الطبيعى جـ٢/٢٢٦.

(٣) فى الأشياء التى تحدث عن سبب من الأسباب العامة جـ١/٧٩-١٠٤. قول كلى فى الأسباب جـ١/٧٩، فى تعديد سبب سبب لكل واحد من العوارض البدنية جـ١/١٠٤-١١١، فى أسباب السدة وضيق المجارى جـ١/١٠٦، فى أسباب الخشونة جـ١/١٠٦، فى أسباب الملاسة جـ١/١٠٦، فى أسباب الخلع ومفارقة الوضع جـ١/١٠٦، فى أسباب سوء المجاورة لمنع المقاربة جـ١/١٠٦، فى أسباب سوء المجاورة لمنع المباعدة جـ١/١٠٦، فى أسباب الحركات غير الطبيعية جـ١/١٠٦، فى أسباب زيادة العظم والغدد جـ١/١٠٧، فى أسباب العدم جـ١/١٠٧، فى أسباب الوجع على الإطلاق جـ١/١٠٨، فى أسباب وجع وجع جـ١/١٠٩، فى أسباب سكون الوجع جـ١/١١٠، فى أسباب اللثة جـ١/١١٠، فى أسباب ما يحبس ويستفرغ جـ١/١١١، فى أسباب التخمة والامتلاء جـ١/١١١، فى أسباب ضعف الأعضاء جـ١/١١١، فى أسباب أنواع النبض المذكورة جـ١/١٢٨، فى موجبات الأسباب الماسكة وحدها جـ١/١٢٨، فى أسباب الصحة والمرض وضرورة الموت جـ١/١٤٨.

الضرر كما هو الحال في الشرع[1]. فالشرع طبيعي، والطبيعة شرعية. فالجماع نافع. وكل الحلال نافع، والحرام ضار. والطبيعة تتحرك تلقائياً نحو النافع وتبعد عن الضار. وإتيان الغلمان ضار وقبيح في الشرع وفي الطبيعة[2].

٨ـ الوحى والطبيعة.

وكما أن هناك صلة بين الطب والمنطق في القياس والتجربة هناك صلة بين الطب والإلهيات بظهور مفاهيم الروح والمحرك الأول والرؤيا الصادقة والخلق والعناية في كتاب "القانون في الطب" لابن سينا. يستعمل ابن سينا بعض المفاهيم الميتافيزيقية الدينية في الطب مثل "الروح" و"النفس" بالمعنى العلمى أكثر منها بالمعنى الدينى، بالمعنى الوظيفى وليس بالمعنى العقائدى. ويعنى بالروح أو النفس بالمعنى الطبيعى ما يسرى فى البدن كقوة مادية[3]. فالغضب ينشأ من إثارة القوة فى الروح. كما يظهر مفهوم "المحرك الأول" عند الحديث عن حركة الأعضاء بعنصر النار واجتماع الحار واليابس والخفة والثقل. فالثقل أعون فى كون الأعضاء وسكونها، والخفة أعون فى كون الأرواح وتحركها. والمحرك الأول هو المحرك للنفس بإذن باريها[4]. وهنا تبدو الأشعرية الكامنة فى نسيج

---

(١) فى أسباب تتفق للبدن غير ضرورية ولا ضارة جـ١/١٠٢، ومما يقال أيضاً أمر الأدوية المسهلة وتدارك ضررها ونحن أيضا نؤخر الكلام فى بعضه إلى مقالتنا فى العلاج وفى بعضه إلى كلامنا فى الأدوية المسهلة جـ١/١٧٢.

(٢) فى منافع الجماع جـ٢/٥٣٤-٥٣٥، صفة معجون مجرب ونافع جـ٢/٥٢٤، فى الأمور التى فى استعمالها ضرر المعدة والأمعاء جـ٢/٣٠٦، فى منفعة العنق وتشريح عظامه جـ١/٢٩، فى منفعة الرجل جـ١/٣٧، فى منافع القيء جـ١/٢٠٢-٢٠٣،فى مضار القيء المفرط جـ١/٢٠٣، فى مضار الجماع وأحواله ورداءة أشكاله جـ٢/٥٣٥، وإيثار الغلمان قبيح عند الجمهور ومحرم فى الشريعة وهو من جهة أضر ومن جهة أقل ضرراً. أما من جهة أن الطبيعة تحتاج فيه إلى حركة أكثر ليخرج المنى فهو أضر، وأما من جهة أن المنى لا يتدفق معه دفقاً كثيراً كما يكون فى النساء فإنه أقل ضرراً. ويليه فى حكمه المباشرة دون الفرج ثم يكتمل به جـ٢/٥٣٥.

(٣) جـ١/١٣٢، أما الغضب فإنه بما يثير من القوة ويبسط من الروح جـ١/١٣٤.

(٤) جـ١/٦١.

الفلسفة الإشراقية. وبمناسبة ما قاله جالينوس فى الرؤيا يضيف ابن سينا أن الرؤيا الصادقة جزء من أجزاء النبوة مكملاً الوافد بالموروث وقارناً له من خلاله[١].

والفكرتان الرئيسيتان اللتان تتخللان كتاب "القانون فى الطب" لابن سينا هما الخلق والعناية. فالطبيعة مخلوقة، والعناية فيها من صنع الله. الله هو الذى وضع المزاج المعتدل فى الإنسان. وهو الذى وضع فى كل عضو مزاجه الأصلح لأفعاله وأحواله بحسب إمكانياته، وذلك من اختصاص الفيلسوف لا الطبيب، وأعطى الإنسان أعدل مزاج فى هذا العالم مناسب لقواه. وتلك حكمة الخلق، وكأن ابن سينا يشرح آية ﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾ فى الطبيعة وفى علم الطب. ويظهر اللفظان، الخلق والعناية، على التبادل، الخلق أولاً والعناية ثانياً[٢]. ويستعمل ابن سينا الآية على نحو حر، تعبيرا عن حكمة الخلق والتى صاح بها كاتب الوحى حتى قبل نزولها إحساسا منه بجمال الخلق وحكمته فى تكوين الجنين فى رحم الأم. والخَلق والخِلقة من نفس المصدر. فالخلق طبيعة، والطبيعة خلق. لا فرق فى اللغة بين الطبيعة والخلق. فبعد أن يصف ابن سينا وظائف الأعضاء وحركة الأخلاط فيها يتم مدح الخلق[٣]. يصف الأعضاء وخلقها والحكمة فى أجزائها ووظائفها طبقاً للمنافع، فالخلق يقوم على زيادة المنفعة، والإقلال من الضرر. ويحلل ابن سينا حكمة الخلق فى البدن، فى العظام والغضاريف والمفاصل وباقى أجزاء الهيكل العظمى لسهولة الحركة. كما يصف الحكمة فى خلق الكتفين، تعليق الصدر وحمايته، وخلق الأنفين الدقيقين، والنخاع

---

(١) جـ١/٢٠٩.

(٢) أعلم أن الخالق جل جلاله أعطى كل حيوان وكل عضو من المزاج ما هو أليق به وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب احتمال الإمكان له وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب. وأعطى الإنسان أعدل مزاج يمكن أن يكون فى هذا العالم مع مناسبته لقواه التى بها يفعل وينفعل، وأعطى كل عضو ما يليق به جـ١/١٠.

(٣) فتبارك الله أحسن الخالقين وأحكم الحاكمين جـ١/١٦/٤٣.

والعنق والقصبة الهوائية والرئتين والعينين والأضلاع[1]. ولا فرق في إدراك ذلك بين جالينوس وابن سينا بين الحكمة اليونانية والعناية الإسلامية، قراءة تراث الآخر من خلال تراث الأنا. ولا فرق في حكمة الخلق بين خلق الإنسان وخلق الحيوان. ويتحدث ابن سينا عن الخلق لا الخالق أي عن الطبيعة وليس عن تشخيصها في فاعل إجابة على سؤال كيف وليس سؤال من، وهو أقرب إلى العلم منه إلى الدين. كما اقتضت العناية الإقلال من الآلات لأن الإكثار منها ضرر وخلق الأمعاء الستة كآلات لدفع الفضل اليابس. وجعلها كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات حتى لا ينفصل الغذاء سريعاً ولا يحتاج الإنسان إلى تناول الغذاء في كل وقت والتبرز الدائم والمشابهة بالبهائم. هناك إذن حكمة في الطبيعة تتجلى في المخلوقات[2].

(١) وخلق عظما الأنف دقيقتين خفيفتين لأن الحاجة هنا إلى الخفة أكثر منها إلى الوثاقة جـ١/٢٧، فأنعم الخالق عز اسمه بإصدار جزء من الدماغ وهو النخاع إلى أسفل البدن جـ١/٢٨، العنق مخلوق لأجل قصبة الرئة، وقصبة الرئة مخلوقة لما نذكر من منافع خلقها جـ١/٢٩، أنه قد خلق على شاخصتى الفقرة الأولى من جانبيه جـ١/٣٠، فخلق الأضلاع السبعة العلى مشتملة على ما فيها جـ١/٣٣، وخلقت رؤوسها متصلة بغضاريف لتأمن من الانكسار جـ١/٣٣. وقد خلقت سبعة بعدد الأضلاع الملتصقة بها جـ١/٣٣، الغرض من خلق الرأس عند جالينوس هو العين. فالغرض عند جالينوس هى الحكمة جـ٢/٢، وبعض الحيوانات العديمة الرؤوس خلقت لها زائدتان مشرفتان من البدن وهندم عليها عينان جـ٢/٢، وخلق مقداره إلى العظم ليستقل بحمل القدم جـ١/٣٩، وأما مشط القدم فقد خلق من عظام خمسة ليتصل بكل واحد منها واحد من الأصابع جـ١/٣٩، اعلم أن الأذن عضو خلق للسمع جـ٢/٢٤٨، فدبر الخالق تعالى بحكمته أن أفاده غلظاً بتنفيش الجرم الملتئم منه جـ١/٤٠، وعناية الله تعالى مصروفة إلى تقليل الآلات ما أمكن جـ١/٤٠، وخلق لذلك آلات ومجرات هى للجذب والدفع والإمساك والهضم جـ١/١٥٠، فصل فى تشريع الأمعاء الستة. أن الخالق تعالى جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إله غيره لسابق عنايته بالإنسان وسابق علمه بمصالحه خلق أمعاءه التى هى الات لدفع الفضل اليابس كثيرة العدد والتلافيف والاستدارات ليكون للطعام المتحرر من المعدة مكث صالح فى تلك التلافيف والاستدارات ولو خلقت الأمعاء معى واحدة أو قصيرة المقادير لانفصل الغذاء سريعاً عن الجوف واحتاج الإنسان كل وقت إلى تناول الغذاء على الاتصال ومع ذلك التبرز والقيام إلى الحاجة وكان من أحدهما فى شغل شاغل عن تصرفه فى واجبات معيشية، ومن الثانى فى أذى واصب وترصد وكان ممنوا بالشره والمشابهة للبهائم فكثر الخالق تعالى عدد هذه الأمعاء وطول مقادير كثير منها لهذا من المنفعة، وكثر استدارتها كذلك. والمنفعة الأخرى هى أن العروق المتصلة بين الكبد وآلات هضم الغذاء إنما تجذب اللطيف من الغذاء جـ٢/٤١٨.

(٢) إذ أريد أن تكون على النظام الحكمى جـ١/٢٩، فسبحان من أعطى كل شىء خلقه ثم هدى (فى شفاء العين) جـ١/٤٦٣.

وتتجلى حكمة الخلق فى تشريح المثانة، وهى وعاء يستوعب الماء مدة قبل أن يخرج من الحالبين ومن قضيب يتحكم فيه. وسبب ولادة الجنين احتياجه إلى هواء وغذاء أكثر مما فى رحم الأم[1].

وقد خلق الله الدواء للمنفعة كما خلق العضو للصحة والمرض[2]. وهو دواء إلهى شاف بإذن الله. والأيارج اسم للمسهل وتفسيره الدواء الإلهى لأن عمل المسهل أمر إلهى. وهنا تبدو الأشعرية مرة ثانيا فى ثنايا علم الطب[3].

هنا يأخذ مفهوم العناية الإلهية معنى علمياً بمعنى نظام الكون كما هو الحال فى الدين الطبيعى فى الغرب. فالعناية الإلهية تتجلى فى الطبيعة وفى الإنسان وكأن العناية حالة فى الطبيعة، وكأن الطبيعة عاقلة وقاصدة إلى غاية خيّرة. ويستعمل ابن سينا لفظ التسخير، اللفظ القرآنى، لبيان هذه الوحدة بين الخلق والعناية[4].

---

(١) كما أن الخالق تعالى جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إله غيره خلق للنقل وعاء جامعاً يستوعبه كماء إلى أن يجتمع جملة واحدة ويستغنى بذلك عن مواصلة التبرز، يندفع وقتاً بعد وقت... وكذلك دبّر سبحانه تعالى فخلق لما يتجلب من فضل المائية المستحقة للدفع والنفض جوبة وعيبة تستوعب كليتها أو أكثرها حتى يقام إلى إخراجها دفعة واحدة ولا تكون الحاجة إلى نفصها متصلة... فتلطف الخالق بحكمته فى جلب المائية إليها وجذب المائية عنها فأوصل إليها الحالبين... ثم خلق لها البارى جلت قدرته عنقا دفاعاً للمائية إلى القضيب معرجا كثير التعاريج جـ٢/٥٠٧-٥٠٨، فى تولد الجنين... وهذا من سر الله فتعالى الله الملك الحق المبين وتبارك الله أحسن الخالقين. فحاصل هذا أن سبب ولادة الجنين الطبيعية احتياجه إلى هواء أكثر وغذاء أكثر وعند انتباه قوى نفسه لطلب سعة المجال والنسيم الرغد والغذاء الأوفر. ضحك بعد الأربعين يوماً جـ٢/٥٦٢.

(٢) قال بعض العلماء المتقدمين انه لا شىء أنفع للصغير من دواء الفوتنج الموصوف للحفظ فإنه أنفع ما خلق الله تعالى لذلك جـ٢/١٥٦.

(٣) وقد زعم بعض الأطباء العلماء أن هذا الدواء يرد شر السم القاتل بإذن الله ويورث الصحة جـ٣/٣٣٩. الأيارج هو اسم للمسهل المصلح هذا تأويله وتفسيره الدواء الإلهى. وأول مسهل من المعروفات أيارج روفس. وكان فى القديم إنما يوقع اسم الأيارج على هذا ثم سمى بها غيره. وإنما يقال للمسهل دواء إلهى لأن عمل المسهل أمر إلهى، مسلم من قوى طبيعته جـ٣/٣٤٠، دواء السنة يؤخذ سنة كاملة كل يوم فيصلح أخذه عمره بإذن الله تعالى جـ٣/٣٥٥، ثم يكتمل به ينفع إن شاء الله جـ٣/٤٢٠.

(٤) فهى الطبيعة الملهمة بتسخير البارى تعالى جـ٢/٢٣٦، فإن حسن شكلها يدل على قوتها فى الخلقة وسوء شكلها على ضد ذلك جـ٢/١١٠، وخلقت هذه القصبة مستقيمة الخلقة ممتدة إلى المعدة جـ٢/٤١٩.

ويعبر عن هذا الجو الديني داخل علم الطب البدايات والنهايات الإيمانية، الحمدلات والبسملات في أوائل الكتب أو في أواخرها. كما تتكرر لازمة "إن شاء الله تعالى" بعد الإعلان عن نية وقصد[1]. ويظهر لفظ "اللهم" كأسلوب في التعبير[2]. ونفس النهايات الإيمانية لصاحب المطبعة المتوسل إلى الله بالجاه الطالب العون على أداء واجب الصناعة[3]. وقد أسقطت أمثال هذه العبارات من الترجمات اللاتينية على أنها دينية محلية غير علمية فتأزم العم الغربي ووقع في التجريبية الخالصة بدعوى الفصل بين حكم الواقع وحكم القيمة.

وفي الخاتمة، يتضح في كتاب "القانون في الطب" لابن سينا وحدة نسق الوحي والعقل والطبيعة. وهي نفس الوحدة التي ظهرت في باقي العلوم العقلية النقلية مثل علم أصول الفقه وأصحاب الطبائع عند المعتزلة وطبيعيات الصوفية. ومن ثم كان السؤال: إذا كان الطب القديم مازال متصلاً حتى الآن على الأقل في الأسماء والمصطلحات الطبية أليس من الحكمة إعادة النسق نفسه بين الوافد الطبي الغربي الجديد والموروث الطبي القديم من أجل إبداع طبي جديد بدل من قسمة الثقافة

---

(١) بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله حمدا يستحقه بعلو شأنه وسبوغ إحسانه والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي وآله وسلامه جـ١/٢. ولنأخذ في تصنيف كتابنا في الأدوية المفردة إن شاء الله تعالى. ثم الكتاب الأول من كتب القانون وهو الكليات وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله جـ١/٢٢٢. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد حمد الله والثناء عليه والصلاة على أنبيائه جـ١/٢٢٢. في نسخة أخرى ثم الكتاب الثاني والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله جـ١/٤٧٠. ثم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني أوله باسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه جـ٢/٢٢٢. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وسلام على عباده والصلاة على أنبيائه جـ٢/٢. فلنأخر إلى الكتاب الرابع إن شاء الله تعالى جـ٢/١٠٨. بما نذكره في بابه إن شاء الله جـ٢/٤٤٩. بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله وسلام على عباده المؤمنين جـ٣/٢. والحمد لله وحده جـ٣/٢٦٢. بسم الله الرحمن الرحيم جـ٣/٢٦٣. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم جـ٣/٣٠٩. بسم الله الرحمن الرحيم جـ٣/٣٠٩.

(٢) اللهم إلا أن يخاف غليان المواد جـ٢/١٩. اللهم إلا أن يكون جـ٣/٩٠.

(٣) جـ٣/٤٤٢.

العلمية كما هو الحال فى وجداننا المعاصر بين أنصار الطب النبوى وأنصار الوافد الطبى الجديد؟

ابن رشد فقيها

١- مقدمة: من التقليد إلى الاجتهاد.

هناك فرق بين ابن رشد الفقيه وابن رشد فقيها. ابن رشد الفقيه هو صاحب "نهاية المجتهد وبداية المقتصد"، فى حين أن ابن رشد فقيها هو روح القاضى الذى يتخلل أعمال ابن رشد كلها. الأول تقليدى، تغيب عنه روح الفلسفة أحيانا، وأقرب إلى علم الفقه القديم. فى حين أن الثانى تجديدى فلسفى، يتحكم فى فكر ابن رشد كله، المتكلم والطبيب والفيلسوف واللغوى والأصولى والشارح. الأول ظاهرى يمكن معرفته بسهولة من عرض وتحليل "بداية المجتهد"، والثانى فى حاجة إلى تأويل يقوم على رصد اجتهادات القاضى لمعرفة الصواب فى الحكم بين المتخاصمين، ومقارنة أدلة كل فريق. وقد تجلى ذلك فى "مناهج الأدلة" فى المقارنة بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة كى يعرف أى الفريقين أحق بالبرهان، وفى "تهافت التهافت" للمقارنة بين أدلة الغزالى وأدلة الفلاسفة فى محاولتهم فهم العقائد فهما فلسفيا خالصا. كما تجلت روح الفقيه الفيلسوف، ابن رشد فقيها، فى "فصل المقال" الذى يعرض فيه ابن رشد للصلة بين الحكمة والشريعة أى بين الفلسفة والدين فى صيغة فتوى، إجابة على سؤال: هل الفلسفة واجبة بالشرع أم مندوبة أم مكروهة أم محظورة طبقا لأحكام التكليف الخمسة؟ وقد يتجلى ابن رشد فقيها

(*) "ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب"، مجلة ألف، مجلة البلاغة المقارنة، العدد ١٦، قسم الأدب الإنجليزى والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦، ص١١٦-١٤٤.

أيضا فى روح العلم فى كتاب "الكليات" عندما يوازن ابن رشد بين الأدلة ويتحقق من صدق الأحكام فى التجارب، وكذلك فى رسائله الطبية عندما يقارن بين أطباء اليونان. وتتجلى نفس الروح فى الشروح والتلخيصات عندما يقارن بين التأويلات المختلفة للشراح مبينا صواب أو خطأ بعضها، وانتهاءً إلى التأويل الصحيح(١).

وتتجلى مقاصد الحضارة من خلال الأشخاص. فابن رشد هو الشارح، المتكلم، الفيلسوف، الفقيه، العالم. وبالرغم من هذا التعدد فى شخصيته تظهر وحدة القصد، وهو البحث عن الحقيقة الواحدة التى اختلف عليها الناس، عن الأصل الذى منه نشأت الفروع، وعن المنطوق به الذى يُحال إليه المسكوت عنه. غرض ابن رشد إذن هو رد الفروع إلى أصولها، ومقارنة الأدلة بينها لمعرفة الصواب، وإصدار الحكم. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية فإنه اقتصر على أمهات الفروع. فالحقيقة من جانب الأصل وليس الفرع، من جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. والاتفاق والاختلاف مهمة القاضى للفصل بين المتخاصمين، تقليل الاختلاف وتوسيع الاتفاق للاقتراب من الأصل الواحد. والبحث عن أسباب الاختلاف فى الأصول والقواعد، ردا للجزء إلى الكل، وإرجاعا للمشهور إلى المنطوق به فى الشرع، المتفق منه والمختلف. وهذا هو الاجتهاد: إرجاع المسكوت عنه إلى المنطوق به. المنطوق به هى الأصول، والمسكوت عنه هى الفروع. بل ويمكن مراجعة أحكام الفقهاء بإرجاع فتاويهم إلى أصول مذهبهم واستنباط أحكام أخرى بناء على هذه الأصول فى النوازل سواء نقلت عن أصحاب المذهب أو لم تُنقل(٢).

والغاية من الكتاب إيقاف التقليد والحث على الاجتهاد عن طريق العودة إلى مسائل الاتفاق والاختلاف لإعادة النظر فيها والحكم عليها وإعمال النظر فى أدلتها والتحقق من صدقها، استئنافاً لروح الفقه. ويتضح هذا القصد من عنوان الكتاب

---

(١) سيقتصر هذا البحث فقط على تحليل بداية المجتهد ونهاية المقتصد (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩) فى جزأين.

(٢) المرجع السابق، جـ٢/١٦٧/٤١٨-٤١٩.

"بداية المجتهد ونهاية المقتصد"[1]. وهو عنوان جميل ودال. ولكنه يوحى بالتقابل وربما بالتناقض. فالجزء الأول من العنوان "بداية المجتهد" يوحى بالاجتهاد، وهو روح الفلسفة: البداية دون النهاية، والسؤال دون الجواب، والمنهج دون المذهب، والمقدمات دون النتائج، والمنفتح دون المنغلق، وهو ما يتفق مع روح الاجتهاد. والجزء الثانى من العنوان "نهاية المقتصد" يوحى بالروح المقابل وربما بالنقيض: بلوغ الغاية، الوصول إلى الكمال، قفل باب الاجتهاد. وقد تعنى "النهاية" هنا "الغاية" كما هو الحال فى بعض اللغات الأجنبية[2]. وقد يعنى لفظ "المقتصد" الطالب صاحب القصد أو الموجز الذى يتوخى الإيجاز.

وشروط الاجتهاد اثنان: العلم باللغة العربية، والعلم بأصول الفقه[3]. لذلك وضع ابن رشد كتاباً فى اللغة العربية سماه "الضرورى" وهو مفقود (وقد نشر أخيرا فى موريتانيا). كما لخص كتاب المستصفى فى أصول الفقه للغزالى سماه "الضرورى فى أصول الفقه" أو "مختصر المستصفى". وهو من مؤلفات الشباب. وقد يكون هو المقصود بإحالة ابن رشد إلى كلامه الفقهى الذى يدعى بأصول الفقه. الاجتهاد هى الآلة التى يستطيع بها الفقيه استنباط الأحكام ابتداء من أصحاب المذهب. الاجتهاد هو منطق الاستدلال. ولا يحتاج إلى منطق آخر سابق عليه كما فعل الغزالى فى "المستصفى" وتصريحه بأن "من لا منطق له فلا ثقة لنا بعلمه". ليس الاجتهاد حفظ المسائل كماً بل معرفة كيفية استنباط الأحكام كيفاً، معرفة صاحب الخفاف للقالب الذى يتم طبقا له صناعة عديد من الخفاف[4].

---

(١) "بيد أن قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه في ذلك. ولذلك رأينا أن أخص الأسماء بهذا الكتاب أن نسميه كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". جـ٢/٤١٨-٤١٩.

(٢) مثل كلمة end فى الإنجليزية، fin بالفرنسية، Zweck بالألمانية.

(٣) المرجع السابق جـ٢/٢١١.

(٤) ترجمة المؤلف منقولة من "الديباج" جـ٢/٥١٤. "الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى" لأبى الوليد محمد بن رشد الحفيد المتوفى سنة ٥٩٥ هـ، تحقيق وتقديم جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، جامعة سيدى محمد ابن عبد الله، مركز الدراسات الرشدية- فاس. سلسلة المتن الرشدى (١)، دار الغرب الإسلامى، بيروت، لبنان ١٩٩٤. "وقد تكلمنا فى العمل وقوته فى كتابنا فى الكلام الفقهى وهو الذى يدعى بأصول الفقه"، جـ١/١٠٥.

ويبدو أن ابن رشد هنا كان ضد طريقة حفظ الفقهاء فى زمانه، باعثا على روح الاجتهاد من جديد.

وكتاب "بداية المجتهد" أقرب إلى المدونة الشخصية للاستذكار. فهو ليس تأليفا إبداعيا بل هو تجميع لمذاهب الفقهاء من أجل معرفة أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، رادا أوجه الاختلاف إلى أصولها الأولى حتى يسهل الحكم عليها. جمعه ابن رشد من كتاب "الاستذكار" ربما لجده القاضي. ونظرا لعدم ثقة ابن رشد بنقله عن أصحاب المذاهب فإنه يطالب بتصحيحه ممن هو أعلم منه بها. وهو بهذا المعنى كتاب لم يتم. إذ أنه خاضع باستمرار للتصحيح والمراجعة والزيادة والإكمال(١). وقد دفع ذلك بعض المستشرقين والباحثين العرب إلى نسبة الكتاب إلى ابن رشد الجد وليس ابن رشد الحفيد ولكن الغالب أنه لابن رشد الحفيد نظرا لما يتسم به الكتاب من رد الفروع إلى الأصول، ومحاولة تأسيس الفقه على العقل والتجربة والفطرة. وهى مقاييس الصدق عند ابن رشد.

لذلك يظهر الأسلوب الشخصي وكأن الكتاب يقوم على تجربة شخصية. فيتذكر أقوال المذاهب بالذاكرة أو بمراجعة نصوص مدونة(٢). وقد انتهى منه عام ٥٨٤هـ أى قبل أحد عشر عاما من وفاته. وكان قد وضع جزءاً منه قبل ذلك

---

(١) "فإن غرضى فى هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسى على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجرى مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل فى الأكثر هى المسائل المنطوق بها فى الشرع أو تتعلق بالمنطوق به تعلقا قريبا. وهى المسائل التى وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الإسلاميين من لدن الصحابة رضى الله عنهم إلى أن فشا التقليد"، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ص٣. "وإن تذكرنا لشيء من هذا الجنس أثبتناه فى هذا الباب. وأكثر ما عولت فيما نقلته من نسبة هذه المذاهب إلى أربابها هو كتاب "الاستذكار". وأنا قد أبحث لمن وقع من ذلك على وهم لى أن يصلحه". جـ١/٩٠. "فهذا ما رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب وإن تذكرنا شيئا مما يشاكل غرضنا ألحقناه به"، جـ١/٢٨٧. "وفروع هذا الباب كثيرة لكن الذى حضر منها الآن فى الذكر هو ما ذكرناه"، جـ٢/٤١٨. انظر أيضا جمال الدين العلوى، المتن الرشدى: مدخل لقراءة جديدة (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص٦٦-٦٨.

(٢) المرجع السابق، جـ١/٣٩٦.

بعشرين عاماً. وكان ابن رشد ينوى عدم إثبات كتاب الحج ضمن الكتاب دون سبب مفهوم لذلك. فالحج جزء من الفقه، ولكنه عدل عن رأيه[1]. وكان يود لو أعاد كتابته من جديد، ولكن هموم قصر العمر جعلته يكتفى بهذا القدر لبيان أسباب اختلاف الناس وترجيح أقوال على أخرى. ولو أعطاه الله فسحة من العمر لكان قد فعل. فهموم قصر العمر تفرض نفسها على الفيلسوف، كيفاً من حيث درجة الإتقان والكمال، وكماً من حيث عدد المؤلفات خاصة لو كان صاحب مشروع يتحقق على مراحل. لا يكفى إنجازها عمر واحد[2].

ويخضع الكتاب لشروط التأليف العامة فى الحضارة الإسلامية لا فرق بين شرح وتلخيص وجامع وتأليف فى الفلسفة أو الكلام أو الطب أو الفقه. البداية بالبسملة والحمدلة والصلاة والسلام على الرسول وصحبه فى أول العمل بل وفى أول كل كتاب إعلاناً عن البداية الجديدة[3]. ويُعلن عن نهاية الكتاب أيضا بدعوة الله بالتوفيق للصواب أو الحمد لله والشكر على نعمه. ونادراً ما يتم الإعلان عن نهاية الكتاب فقط دون إعلان عن خالص نوايا الإيمان[4]. كما يعبر ابن رشد، كما سيفعل ابن خلدون من بعد، بعد تحكيم العقل ومقارنة الأدلة والحكم بين المذاهب وتقعيد القواعد وتأصيل الأصول عن نسبية المعرفة واحتمال الخطأ بعبارة "الله

---

(١) "فهذا ما ظهر لنا فى هذه المسألة من سبب اختلاف الناس فيها وترجيح أقوالهم فيما. ولوددنا لو أنا سلكنا فى كل مسألة هذا المسلك. لكن رأينا أن هذا يقتضى طولا وربما عاق الزمان عنه. وأن الأحوط هو أن نؤم الغرض الأول الذى قصدناه. فإن يسر الله تعالى فيه، وكان لنا انفساح من العمر فسيتم هذا الغرض، السابق، جـ١/٢٧.

(٢) السابق، جـ٢/٨٨.

(٣) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وألة وصحبه وسلم تسليما. السابق، جـ١/٩١/٢٩١/٣٣٠/٣٩٦. جـ٢/١٠٧/٢٥٦/٢٧٣/٢٨٧/٢٩٤/٣٠٢/٣٠٧/٣٢٥/ ٣٢٩/٣٣٥/٣٣٨/٣٤١/٣٥١/٣٥٣/٣٦١/٣٣٦/٣٩٥/٤٠٤/٤١٩/٤٢٤/٤٢٦/٤٣٨/ ٤٦١/ ٤٦٧/٤٧٥/٤٨١/٤٩٠/٤٩٦. وأحيانا دون تسليما مثل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم، جـ٢/٢٧.

(٤) السابق، جـ١/٩٠، جـ١/٣٩٦/٤٢٥، جـ٢/٥١٣، جـ١/٣٩٦، جـ٢/٢٥٣/٣٥١/٤٦١/ ٤٣٧.

أعلم" فى صيغتها القصيرة فى نهاية بعض الاختلافات أو فى صيغة مطولة تدعو القارئ إلى المشاركة معه فى المراجعة والتصحيح[1].

٢ـ الوافد والموروث.

وقد لا يتبادر إلى الذهن ظهور الوافد فى كتب الفقه كظهوره فى كتب الحكمة والكلام والتصوف. ومع ذلك ظهرت أسماء بقراط وجالينوس. يذكرهما ابن رشد الطبيب فى موضوع دم الحامل هل هو حيض أو استحاضة، كمصدرين للطب ولمعرفة هذا الموضوع. فلا حرج أن يعتمد الفقه على الوافد لو كان فى ذلك بحث عن العلل[2]. فالمعرفة العلمية تراكمية. وابن رشد يستشهد بهما كرواة للطب وباعتباره طبيباً. يصب الماضى فى الحاضر. ولا يلغى الحاضر الماضى كما توهم ذلك العلم الغربى الحديث بالفصل بين تاريخ العلم والعلم. وذلك يدل على اعتماد الفقه كعلم نقلى على سائر العلوم الإنسانية. وما يقال فى الطب قد يقال أيضا فى التجارة والصناعة والزراعة والتعدين والمعاملات المصرفية لمعرفة قوانينها وماذا يقول أهل الاختصاص فيها من أجل البحث عن العلل وهى مناط الفقه وأساس الاجتهاد. فالطب هنا أفيد من الحكمة. ولا يهم مصدره، يونانياً كان أم غير يونانى. فالعلم الطبيعى نتاج التجريب، والتجريب واحد فى كل الحضارات ولدى جميع الشعوب.

وبطبيعة الحال تكون للموروث الأولوية المطلقة على الوافد. ولما كان ابن رشد أندلسى الثقافة والتكوين فقد برزت الظاهرية باعتبارها الوافد الرئيسى له بعد المذاهب الفقهية المشرقية الأربعة وفروعها عند فقهاء الأمصار. ويسميها أحيانا الظاهرية، وأحيانا أخرى أهل الظاهر[3]. كما يظهر ابن حزم الأندلسى كشخصية

---

(١) والله أعلم. السابق، جـ١/١٠٧/٩٣/١٠٢/١٠٧/١٢٨/١٣٩/٢١٤/٢٦٦/٢٧٦/٢٧٩/٣١٤/٤١٨/٤٢٢/٤٧٣، جـ٢/٨/١٢/٢٩/٤٦/٦٨/٩٥/١٣٤/١٤٢/٢٣٧/٣٨٥/٤٤٣/ ٤٦٣. والله أعلم، على اختلافهم فى تلك الأولى فتأمله فإنه بين والله أعلم. جـ١/١٠٢.

(٢) "وبذلك أمكن أن يكون حمل على حمل على ما حكاه بقراط وجالينوس وسائر الأطباء". السابق، جـ١/٥٤.

(٣) أهل الظاهر. جـ١/١/١٠/٢٤/٤٣/٧١/٨٥/٩٧/١٠٠/١٠١/١١٢/١٣٦/٢١٢/٣٦٨/٣٨١/٣٩٤، جـ٢/٤٤/٥٤/٥٦/٧٨/١٠١/١٠٤/٤٣٨/٤٧٩، الظاهرية، جـ١/١٤٣/٤٨٤، جـ٢/١٩٩.

أولى بعد رؤساء المذاهب الفقهية الأربعة أبو حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل. كما يذكر داود الظاهرى ومدى الاتفاق والاختلاف بينه وبين ابن حزم. فالظاهرية مذهب يعترف به ابن رشد ولو أنه لا يسميه مذهبا خامسا[١]. كما يذكر أبا حامد وأبا المعالى، كلا منهما مرة واحدة وكراويين للمذاهب وليسا كشافعيين[٢]. بل إنه يذكر معاوية الذى كان يجيز التفاضل بين التبرد المصوغ لمكان زيادة الصباغة[٣]. وأخيرا يذكر الحسن البصرى فقيها وليس متلكماً زاهداً فى آرائه فى إيجاب الخمار فى الصلاة وفى أنواع الصيد وفى العتق[٤].

كما يشير ابن رشد إلى فقهاء الأمصار ويسميهم أحيانا علماء الأمصار[٥]. ويخص بالذكر فقهاء الحجاز[٦]، أو فقهاء العراق، فيسميهم أحيانا أهل العراق أو فقهاء العراق، أو العراقيين أو البغداديين والكوفيين أو جماعة أهل الكوفة[٧]. كما يشار إلى المدن والأقاليم مثل أهل المدينة، أهل الغرب[٨]. وهناك فرق أخرى يشير إليها ابن رشد كمذاهب أخرى أو أقوال قوم آخرين.

كما يحيل ابن رشد إلى فقه الفرق الإسلامية. ويذكر تشدد فقه الخوارج مثل وجوب قضاء الصوم على الحائض، وقطع يد السارق فى القليل والكثير. كما

---

(١) ابن حزم، السابق، جـ١/٣٣/٥٥/٥٦/٥٨/٦٢/٧٣/٩٠/٩٥/١١٠/٢٦٠/٢٧٣/٣٨٣، جـ٢/١٢٣، داود الظاهرى، جـ١/٩٠، جـ٢/١٠١.

(٢) أبو حامد، السابق، جـ٢/٢٧٤، أبو المعالى، جـ١/٢٢٨.

(٣) السابق، جـ٢/٢١٢.

(٤) السابق، جـ١/١١٨/٤٧٦/٤٨٢.

(٥) فقهاء الأمصار، السابق، جـ١/٦٤/٧٠/٧٥/١٠٠/١١٢/٢٦٩، جـ٢/٦٦/١٣٢/٢٩٨، علماء الأمصار، جـ١/٨.

(٦) فقهاء الحجاز، السابق، جـ٢/٥٠٥.

(٧) أهل العراق، السابق، جـ١/١٣٥/٢٧٣، جـ٢/٤٧٩، فقهاء العراق، جـ٢/٤٨٢، طائفة من العراقيين، جـ٢/٥٠٥، أكثر العراقيين، جـ١/١/٩٩، البغداديون، جـ١/٣٣٣، جـ٢/١٠، الكوفيون، جـ١/١/٩٩/١٠٧/١٤٦/١٥٠/١٨٣/٢٤٠/٢٦٧/٢٦٨/٢٩٤/٤٩٥، جـ٢/١٠٢/ ١٤٥/١٦٢/١٦٣/١٦٥/٣٣٥/٣٨٧/٣٨٨/٤١٣، جماعة أهل الكوفة، جـ١/٢٦٩.

(٨) أهل المدينة، السابق جـ١/٢٧٣، أهل الغرب، جـ١/٤٠.

يشير إلى بعض الأصول الكلامية الأشعرية مثل الحاجة المستمرة إلى الأوامر فى الأمر المتجدد[1].

وقد يعبر ابن رشد فقيهاً عن روح المالكية، هذا المذهب الذى انتشر فى الأندلس وشمال أفريقيا، روح المصلحة كما عبر عنها مالك فى المصالح المرسلة. وقد كانت نية ابن رشد وضع كتاب فى المذهب المالكى يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التى فى حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطاً أحكاما على أصحاب المذهب المالكي، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أصل الاتباع والتقليد فى الأحكام والفتاوى[2]. ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب[3].

٣ـ البنية الثنائية الرأسية (العبادات) والأفقية (المعاملات).

"بداية المجتهد ونهاية المقتصد" كتاب فى الفقه، تقليدى فى الظاهر، فى البنية والتحليل، والأدلة النقلية والبراهين العقلية. يبدأ بالعبادات فى الجزء الأول، قبل المعاملات فى الجزء الثانى كما هو الحال فى الفقه التقليدى القديم[4]. ويتعادل الجزءان كماً بالرغم من اختلاف عدد الكتب: اثنان وعشرون كتابا فى الأول، وخمسون كتابا فى الثانى[5].

---

(١) السابق جـ١/٥٧/١٨٦، جـ٢/٤٨٢.

(٢) "ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع فى مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه ومسائله المشهورة التى تجرى فى مذهبه مجرى الأصول للتفريع عليها. وهذا هو الذى عمله ابن القاسم فى المدونة فى أنه جاوب فى ما لم يكن عنده فيها قول مالك على قياس ما كان عنده فى ذلك الجنس من مسائل مالك والتى فيها جارية مجرى الأصول لما جبل عليه الناس من الاتباع والتقليد فى الأحكام والفتوى". السابق، جـ٢/٤١٩.

(٣) السابق جـ١/٤٠. انظر أيضا: عبد المجيد التركى، مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس. ضمن ابن رشد ومدرسته فى التاريخ الإسلامى. (بيروت: جامعة محمد الخامس، كلية الاداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص١٨٢-١٩١/٢٤٥-٢٤٩.

(٤) ويعترف ابن رشد بهذا الطابع التقليدى للكتاب بعد المقدمة الصغيرة عن علم أصول الفقه وقبل أن يبدأ الفقه بقوله "ولنبدأ من ذلك بكتاب الطهارة على عادتهم" السابق، جـ١/٦.

(٥) كتب الجزء الأول مقسمة إلى ثمان وعشرون قسما وكتب الجزء الثانى إلى خمسين قسما مما يدل على التفريع فى كل جزء ورد البنيتين الرئيسيتين إلى بنيات أقل.

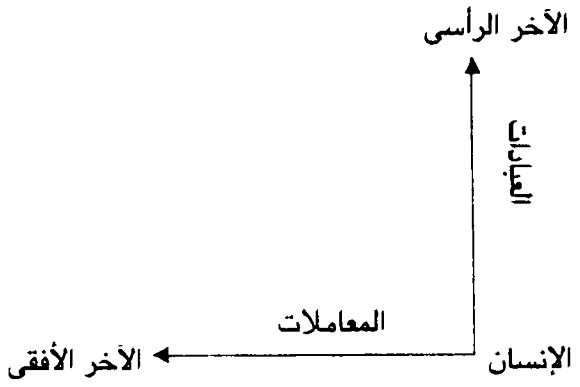
وتختلف كتب كل جزء فيما بينها من حيث الكم. أطولها "الصلاة" وأصغرها "العقيقة" في الجزء الأول. وفي الجزء الثاني أطولها "البيوع"، وأصغرها "الجنايات" و"القصاص" و"الصلح". وبعض الكتب مجرد رأس موضوع ينقسم إلى كتب أخرى مثل "الطهارة من الحدث" في الجزء الأول، و"القصاص من النفوس" في الجزء الثاني.

ويمكن اكتشاف دلالة الأهمية بإعادة ترتيب كتب من الجزأين من حيث الكم من الأكبر إلى الأصغر لمعرفة بؤرة العبادات وبؤرة المعاملات[1]. ففي الجزء الأول تأتي الأولوية للصلاة في مجموع العبادات ثم الحج ثم الوضوء كشرط للصلاة مما يبرز أهمية الصلاة كدلالة أولى ثم الزكاة ثم الجهاد، وهما العبادتان المنسيتان حاليا في الوجدان. ثم تعود الصلاة من جديد مما يعطي الأولوية المطلقة للصلاة في العبادات. ثم يأتي الصيام. وأخيرا تأتي الأطعمة والأشربة وما يتعلق بهما. وفي الجزء الثاني عن المعاملات تأتي الأولوية المطلقة للبيوع وهي صفة المجتمع التجاري ثم النكاح والطلاق أي العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة. ثم يتداخل الموضوعان من جديد، العلاقات مع الأشياء والعلاقات بين الجنسين، في موضوعات فرعية على التبادل بالإضافة إلى القصاص والجنايات. ومع ذلك تظل البنية غامضة باستثناء قسمة الفقه إلى عبادات ومعاملات.

ومع ذلك يمكن اكتشاف بنية على مستويات عديدة كماً وكيفاً. فإذا كان الجزء الأول يتعرض لفقه "العبادات" بينما يتعرض الجزء الثاني لفقه "المعاملات"، وكانت العبادات علاقة الإنسان مع الله، والمعاملات علاقة الإنسان مع غيره، كان الإنسان طرفا مشتركا في العلاقتين، الله والآخر. وكلاهما آخر: الآخر الرأسي والآخر الأفقي: الآخر إلى أعلى والآخر إلى الأمام.

---

(١) يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الأول الاثنين والعشرين من الأكبر إلى الأصغر ليبدأ بالصلاة (١١٣ ص) وينتهي بالطهارة من الحدث (١ ص). وكذلك يمكن إعادة ترتيب كتب الجزء الثاني الخمسين من الأكبر فالأصغر ليبدأ بالبيوع (٧٦ ص) وينتهي بالصلح، والجنايات، والقصاص (١ ص).



ويمكن ضم الكتب الاثنين والعشرين فى المحور الرأسى فى ثمانية: الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، والأيمان، والضحايا. ومن حيث الكم تكون الصلاة أكبرها والأيمان أصغرها. كما يمكن وضع الكتب الخمسين فى المحور الأفقى فى ثمانية كذلك: النكاح، والبيوع، والقراض، والحجر، واللقطة، والعتق، والجنايات ، والأقضية. ومن حيث الكم النكاح أكبرها و الأقضية أصغرها[1]. وتشتق بنية العبادات من حديث "بُنى الإسلام على خمس" باستثناء كتاب أحكام الميت واعتبار الأيمان تعادل الشهادة. فى حين لا تشتق بنية المعاملات من أى نص. لذلك جاءت مفككة متناثرة. ومع ذلك تغيب البنية المحكمة. وتكثر تفصيلات الكتب والأبواب والفصول والأقسام والجمل والأجناس والأركان والأقوال مما يحتاج إلى إعادة التركيب فى بنية أقل، وأكثر إحكاما. وهو اضطراب فى بنية الكتاب نفسه. ولا يرجع إلى النشرة غير المحققة تحقيقا علميا سليما[2]. وعادة ما ينقسم الموضوع إلى كتب، والكتاب إلى أبواب، والباب إلى فصول، والفصل إلى

(١) ويتضمن كل موضوع من الموضوعات الثمانية الكتب المتشابهة، وهذا نتيجة رد البنيات إلى عدد أقل.

(٢) تحقيق الكتاب تم بالطريقة الأزهرية القديمة بلا ناشر. ويضطرب تقطيع الفقرات وترتيب الأبواب والفصول. فالفقرة مستمرة والأبواب والفصول متكررة ومتداخلة وناقصة أحيانا مثل التصنيف طبقا للجمل أى المقالات.

مسائل(١). ولكن أحيانا ينقسم كتاب إلى كتب مثل كتاب الطهارة وكتاب الصلاة(٢). ولا ينقسم كل كتاب إلى أبواب وفصول وأقسام بل ينقسم الكتاب إلى فصول مباشرة أو أركان مباشرة. وأحيانا يكون الكتاب بلا أقسام، وأحيانا أخرى ينقسم إلى أبواب دون فصول أو جمل. وأحيانا لا ينقسم الباب أو الجملة إلى فصول(٣). وينقسم إلى مسائل مباشرة(٤). وقد تأتى موضوعات فى آخر الباب ملحقة به ودون أن تكون جزءاً من بنيته(٥). وقد تلحق الموضوعات آخر المسائل دون أن يكون لها فصل خاص(٦). ثم تظهر أبواب بلا أرقام بعد باب، وفصول بلا أرقام بعد باب أو فصل(٧).

---

(١) وذلك مثل كتاب الوضوء، السابق جـ١/٧-٤١، كتاب الغسل، السابق جـ١/٤٤-٥٠، كتاب التيمم، السابق جـ١/٦٥-٧٥، كتاب الطهارة من النجس، السابق جـ١/٧٦-٩٠.

(٢) مثلا لا ينقسم كتاب الطهارة إلى الطهارة من الحدث والطهارة من الخبث. فى حين ينقسم كتاب الطهارة من الحدث إلى كتاب الوضوء وكتاب الغسل وكتاب التيمم. ولا ينقسم كتاب الصلاة إلى كتاب الصلاة الأول وكتاب الصلاة الثانى، السابق، جـ١/٧-٨.

(٣) وذلك مثل الباب الأول عن وجوب الوضوء من الكتاب الأول عن الطهارة من الحدث، والباب الأول من أحكام الدماء الخارجة من الرحم فى أخر المسألة الثالثة من الباب الثالث فى أحكام هذين الحدثين، الجنابة والحيض، السابق، جـ١/٥١. والأبواب الأول والثانى والخامس والسابع من كتاب التيمم، جـ١/٦٥-٧٨، ص٧٢-٧٥. والأبواب الأول والثالث والرابع والخامس والسادس من كتاب الطهارة من النجس، ص٧٦-٧٨/٨٤-٩٠.

(٤) الباب الثانى من كتاب الوضوء، السابق، جـ١/٨-١٨، والباب الثالث السابق جـ١/٢-٣٤. وهذه المسائل من الأولى تكون أبوابا أو فصولا، جـ١/١٨-٢٣، والباب الثالث كتاب التيمم والباب الرابع والباب السادس، جـ١/٦٨-٧٥. والباب الثانى من كتاب الطهارة من النجس، جـ١/٧٨-٨٤، والجملة الأولى من كتاب الزكاة، جـ١/٢٥٤.

(٥) وذلك مثل مسح الخفين فى أخر الباب الثانى، ونواقض الوضوء فى آخر الباب الرابع، ومعرفة الأفعال التى تشترط هذه الطهارة فى فعلها فى آخر الباب الخامس، السابق جـ١/٤٢-٤٤. ومعرفة نواقض الطهارة فى أخر الباب الثانى من كتاب الغسل عن أحكام الدماء الخارجة من الرحم وتعدد مسائله وهى أولى أن تكون بابا، جـ١/٥٠-٦٤. وهى مسألة ملحقة تنقسم بذاتها إلى ثلاثة أبواب: الأول بلا مسائل، والثانى بسبع مسائل، والثالث بخمس مسائل، جـ١/٥٠.

(٦) مثل أحكام الإمام الخاصة بعد مسألة الرابعة فى إمامة المرأة وقبل الفصل الثالث، السابق، جـ١/١٤٩.

(٧) باب فى بعث الحكمين بعد الباب الثانى، السابق، جـ٢/١٠٥-١٠٧، وفصل بلا رقم بعد الفصل الرابع من كتاب البيوع، السابق، جـ٢/١٤٩-١٥١، وباب بلا رقم فى بيوع الذرائع الربوية بفصوله الثلاث بعد الباب الثانى فى بيوع الربا، السابق، جـ٢/١٥١-١٥٥.

وتتداخل بعض موضوعات الأبواب مثل تداخل الطهارة فى البيوع، وتداخل الأطعمة والأشربة مع الطهارة(١). وتتكرر بعض الأبواب مثل الطهارة من النجس(٢). كما يكثر الاضطراب فى عد المسائل وترتيبها. فتذكر المسألة الأولى دون باقى المسائل. ويُعلن عن أربع مسائل وتُذكر ثلاثة منها فقط(٣). وقد توجد مسألة أولى دون الثانية أو المسألة الأولى فقط(٤). وأحيانا تتفرع مسألة بدورها إلى عدة مسائل(٥). وقد تظهر موضوعات بأكملها بعد مسألة بها مسألة واحدة أو عدة مسائل(٦). ويمكن تلخيص ذلك كله على النحو الآتى:

قسمة الكتاب إلى أول وثان، وبعض الكتب إلى جمل، وبعض الجمل إلى مسائل مباشرة، وبعض الجمل إلى أبواب، وبعض الأبواب إلى فصول، وبعض الفصول إلى أقسام، وبعض الأقسام إلى مسائل، وبعض الأبواب إلى مسائل مباشرة، وبعض الكتب إلى أبواب مباشرة.

وقد حاول ابن رشد ربط هذه البنية المفككة بعضها بالبعض الآخر عن طريق فواصل الربط التى تشير إلى ما تم إنجازه فى الماضى مثل "وقد تقدم ذلك"، "وقد تقدم القول" أو ما يتم فعله أو ذكره الآن أو ما سيتم إنجازه فى المستقبل ما

---

(١) السابق، جـ١/٤٨٦-٤٩٨.

(٢) السابق، جـ١/٦٧-٩٠/١٩٩.

(٣) توجد المسألة الأولى فقط دون باقى المسائل فى الفصل الرابع من أحكام الجمعة، السابق، جـ١/١٦٨-١٦٩. وتنقسم المسألة الثانية إلى مسائل ثلاث بالرغم من الإعلان عن الرابعة، جـ١/٢٥٥، وفى الباب الثالث فى أحكام الذبح من كتاب الضحايا لا تعد المسألتين الأوليين، وتبدأ المسألة الثالثة مباشرة، جـ١/٤٥٥-٤٥٧، ولا توجد مسألة ثانية بعد المسألة الأولى فى الفصل الثانى عشر فى مانع الزوجية من كتاب النكاح، جـ٢/٤٢-٥٢، وتذكر مسألة واحدة بلا ترقيم بعد باب فى بيوع الذرائع الربوية، جـ٢/١٥٢-١٥٥.

(٤) توجد المسألة الأولى من كتاب أمهات الأولاد دون الثانية، السابق، جـ٢/٤٢٤-٤٢٦، كما توجد المسألة الأولى فقط فى الباب الثانى فى أصناف الزناة وعقوباتهم، حـ٢/٤٦٩-٤٧٣.

(٥) فى الباب الثانى فى القضاء تتفرع المسألة الثالثة إلى عدة مسائل يذكر منها ثلاث فقط، السابق، جـ١/١٩٣-١٩٥، وفى كتاب الشفعة بعد المسألة الثانية تبدأ مسألتان أخريان، جـ٢/٢٨٤-٢٨٦.

(٦) بعد المسألة السادسة من القسم الثانى من الصوم المفروض جزء يتعلق بقضايا المسافر والمريض به مسألة واحدة، السابق، جـ١/٣٠٩-٣١٣، وبعد مسألة يذكر خلاف مشهور، جـ٢/٣١٣-٣١٨.

سيأتى أو سيذكر أو سنعرف[1]. وقد يكون فعل المضارع فى صيغة الأمر. وقد تتداخل الأزمنة ويتم التعبير عن المستقبل بالماضى مثل "وبقى من هذا الكتاب القول فى الأحكام"، ولكن الغالب على عبارات الربط هو المستقبل تنبيها على ما سيأتى ذكره. ويشعر ابن رشد بهذا الاضطراب فى البنية فيحيل بعض الموضوعات إلى بعضها. فهذا الموضوع أليق بهذا الموضوع[2]. ويشعر بالاستطراد والخروج عن البنية فيستدرك الكلام، ويعود إلى الموضوع الأول[3]. ويذكّر دائما بالغرض والقصد الذى وراء وحدة البنية وجمع شتاتها[4].

٤ـ البنيات المتداخلة.

وبالإضافة إلى هذه البنية الرئيسية الثنائية الرأسية فى العبادات والأفقية فى المعاملات تظهر مجموعة من البنيات المتداخلة فى كل موضوع كلى يجمع عددا من الكتب. وهى الموضوعات الثمانية فى كل من العبادات والمعاملات. ويمكن توضيح ذلك على النحو الآتى:

أولا: العبادات.

١- الطهارة بنية ثنائية: الطهارة من الحدث، والطهارة من الخبث (النجس). والطهارة من الحدث بنية ثلاثية: الوضوء، والغسل، والتيمم. والوضوء بنية

---

(١) بالنسبة لأفعال الماضى مثل: وقد تقدم القول ذلك فى كتاب الذبائح، السابق، جـ١/٤٨٣. وقد تقدم ذلك، جـ٢/٢١٩، وقد تقدم القول فى ذلك، جـ٢/٢١١. وبالنسبة لأفعال المضارع مثل: على ما يأتى فى كتاب الحدود، جـ١/٢٧٧، فلنبدأ بذكر مسائل الأحكام المشهورة التى فى جنس جنس من هذه الأجناس الخمسة، جـ٢/٤٠٩، وبقى من هذا الكتاب القول فى الأحكام، جـ٢/٢٩٣، الأحاديث التى نذكرها بعد إن شاء الله، جـ٢/٤٦٤، ونحن قد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى، جـ٢/٥١٢، وبالنسبة للمستقبل مثل: على ما سيأتى بعد، جـ١/٢٦٦، وسيأتى هذا فى مكانه، جـ٢/٢٥.

(٢) وهذه المسألة أليق بكتاب الطلاق، السابق، جـ٢/٥٢.

(٣) فلنرجع إلى حيث كنا نقول، السابق، جـ١/١٩٠، وإذ قد خرجنا عما كنا بسبيله فلنرجع إلى حيث كنا من ذكر المسائل التى وعدنا، جـ٢/٢١١.

(٤) وإذا تكلمنا فى هذا الجزء بحسب غرضنا إلى القسم الثالث وهو القول فى الأحكام العامة للبيوع الصحيحة، السابق، جـ٢/١٨٧، وليس قصدنا ذكرها فى هذا الكتاب، جـ٢/٢١٣.

خماسية: الوجوب، والأفعال، والماء، والنواقض، والغاية. والغسل بنية ثلاثية: العمل، والنواقض، والأحكام. والتيمم بنية سباعية: المعرفة، والجواز، والشروط، والصفة، والصنع، والنواقض، والشرط. والطهارة من الخبث بنية سداسية: الحكم، والأنواع، والمحال، والشيء الذى تزال به، والصفة، والأدب.

٢- والصلاة بنية ثنائية: أعيان وما ليست بأعيان أى وجوب. وندب الأعيان بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والأركان، والقضاء. والشروط بنية ثمانية: الوقت، والأذان مع الإقامة، والقبلة، واللباس، والطهارة، والمواضع، والشرط، والنية. والوقت بنية ثنائية: مأمور، ومنهى. والمأمور بنية ثنائية: مختار، وضرورى. والأركان بنية سداسية: فرد، وجماعة، وصحبة، وسفر، وخوف، ومرض. والجماعة بنية سباعية: الحكم، وشروط الإمامة، ومقام الإمام، والاتباع، وصفة الاتباع، وعمل الإمام، وفساد الإمام. والجمعة بنية رباعية: الوجوب، والشروط، والإمكان، والإحكام. والسفر ثنائى: قصر، وجمع. والقضاء ثلاثى: الإعادة، والقضاء، والسهو. والقضاء ثلاثى: القاضى، وصفته، وشرطه. والسهو سداسى: فرض أم سنة، والمواضع، والأقوال والأفعال، وصفاتها، والمنفرد والإمام، والتسبيح للساهى. أما التى ليست بأعيان فعشرية: الوتر، والفجر، والنوافل، وركعتى دخول المسجد، ورمضان، والكسوف، والاستسقاء، والعيدين، وسجود القرآن، والميت. وأحكام الميت سداسية: الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والصلاة، والدفن. والغسل رباعى: الحكم، والغاسل، والمغسول، والصفة. والصلاة خماسية: الصفة، والمصلى، والوقت، والموضع، والشرط.

٣- والزكاة ثنائية: الزكاة على وجه العموم ثم زكاة الفطر على وجه الخصوص. والزكاة العامة خماسية: الوجوب، والأحوال، (والكم)، ومتى، ولمن. والكم ذهب وفضة، وإبل وبقر، وغنم، وحبوب وثمار، وعروض. ولمن العدد، والصفة، والكم. وزكاة الفطر خماسية: الحكم، والواجب عليه، والكم، ومتى ولمن.

٤- والصيام على العموم ثنائى: الصيام ثم الاعتكاف. والصيام على الخصوص ثنائى أيضا: واجب ومندوب. والواجب ثنائى: صوم وفطر. والصوم ثنائى: أنواع

وأركان. والأنواع ثلاثية: واجب زماني (رمضان)، وعلة (كفارات)، وواجب ذاتي (نذر). والأركان ثلاثية: زمان، وإمساك، ونية. والزمان ثنائي: شهر أو نهار. أما الفطر فثنائي: مفطرات، ومفطرين. وللمفطرات بنية ثلاثية: ما يجوز، وما يجب، وما يستحيل. والمندوب ثلاثي: الأيام، والنية، والإمساك.

٥- وبنية الحج ثلاثية: المقدمات، والأركان، والأحكام. والمقدمات ثنائية: الوجوب وشروطه ثم من، ومتى. والأركان ثنائية: الحج، والعمرة. والحج ثلاثي: الأفراد، والتمتع، والقران. والأحكام سداسي: الإحصار، والصيد، والفدية والحلف، والكفارة والتمتع، والكفارات المسكوت عنها، والهدى. ثم تتخلل هذه البنية المحكمة بنية أخرى معلقة على الأحكام ثلاثية أولا: الإحرام، والزمان، والتروك. والإحرام سداسي: الإحرام، والطواف، والسعي، وعرفة، والمزدلفة، ورمي الجمار. والطواف ثلاثي: الصفة، والشرط، والحكم. والسعي رباعي: الحكم، والصفة، والشرط، والترتيب.

٦- والجهاد ثنائي البنية: أركان الحرب، وأحكام أموال المحاربين. وأحكام الحرب سباعية: الحكم، والمحاربون، ونكاية العدو، وشرط الحرب، وعدو العدو، والمهادنة، وسبب الحرب. وأحكام أموال المحاربين أيضا سباعية: الخمس، وأربعة الأخماس، والأنفال، وأموال المسلمين عند الكفار، وأرض الفتح، والفيء، والجزية.

٧- وبنية الأيمان والنذور ثنائية: الأيمان والنذور. والأيمان ثنائي: الأنواع والحكم، والرافع للأيمان والحكم. والأنواع والحكم ثلاثي: المباح وغير المباح، اللغوية والمنعقدة، وما ترفعه الكفارة وما لا ترفعه. والرافع للأيمان والحكم ثنائي البنية: الاستثناء والكفارات. والاستثناء ثنائي: الشرط، وما يؤثر وما لا يؤثر فيه الاستثناء. والكفارات ثلاثية البنية: الأصناف، وأحكام ما يلزم، وأحكام ما لا يلزم. والأصناف ثنائية: اللفظ والشيء. واللفظ ثنائي: المطلق والمقيد. والمطلق ثنائي: مصرح وغير مصرح.

٨- والضحايا خماسية البنية: الضحايا، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة، والأشربة. والضحايا رباعية: الحكم، والنوع. وأحكام الذبائح، وأحكام

اللحوم. والذبائح خماسية: محل الذبح، والزكاة، وما تكون به الزكاة، وشرط الزكاة، وما تجوز تذكيته وما لا تجوز. والصيد رباعي: حكمه ومحله، وما يكون به الصيد، وزكاة الصيد، وشروط القانص. والعقيقة سداسية: الحكم، والمحل، ومن وكم، والوقت، والسن، وحكم اللحم. والأطعمة والأشربة ثنائية: المحرمات والاضطرار.

ثانيا: المعاملات.

١- النكاح كلفظ جامع لموضوعات متضايفة ذو بنية سداسية: النكاح، والطلاق، والإيلاء، والظهار، واللعان، والإحداد. والنكاح بالمعنى الدقيق بنية خماسية: المقدمات، والصحة، والخيار، وحقوق الزوجية، وفساد النكاح. والصحة ثلاثية البنية: كيفية العقد، والمحل، والشرط. والمحل اثنا عشرى: نسب، ومصاهرة، ورضاع، وزنا، وعدد، وجمع، ورق، وكفر، وإحرام، ومرض، وعدة، وزوجية والشرط ثلاثى: أولياء، وشهود، وصداق. والخيار رباعي: العيوب، والإعسار، والفقد، والعتق. والطلاق رباعى البنية: الأنواع، والأركان، والرجعة، والأحكام. والأنواع خماسية: البائن، والسنى، والخلع، والفسخ، والتخيير.والأركان ثلاثية: الألفاظ، ومن يقع عليه، والتفصيل. والرجعة ثنائية: أحكام الرجعة، والبائن. والأحكام ثنائية: عدة ومتعة. والظهار سباعي: ألفاظ، وشروط، وصحة، وحرام، وتكرار، وإيلاء، وأحكام. واللعان خماسي: أنواع، وصفات المتلاعنين، وصفة اللعان، وحكمه وأحكامه.

٢- والبيوع كلفظ عام ذو بنية سداسية: البيوع، والصرف، والسلم، وبيع الخيار، وبيع المرابحة، وبيع العرية. البيوع كموضوع خاص سداسى البنية: أنواعه، وأسباب فساده المطلق، وأسباب صحته المطلقة، والأحكام الصحيحة المشتركة، والأحكام الفاسدة المشتركة، والصحة والفساد نوعا نوعا. وأسباب الفساد المطلقة رباعية البنية: الأعيان، والربا، والغبن، والضرر. والربا رباعى البنية لاحتمالات التفاضل والنسيئة. وأسباب الصحة المطلقة ثلاثية. والأحكام الصحيحة المشتركة رباعية. ونظراً لقلق بنية البيوع بالمعنى الخاص توجد بنية أوضح سداسية أيضا:

الأعيان المحرمة للبيع، والربا، والبيوع المنهى عنها، وبيوع الشروط والثنيا، والبيوع المنهى عنها للضرر والغبن، والنهى من قبل وقت العبادات. والربا رباعى: لا تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ولا نسيئة، تفاضل ونسيئة، صنف واحد أو لا. والسلم ثلاثى البنية: المحل والشرط، والإقالة والتعجيل والتخيير، واختلاف المتبايعين. وبيع المرابحة ثنائى: رأس المال، والزيادة والنقصان.

٣- والإجارات كموضوع عام ثمانى البنية: الإجارات بالمعنى الخاص، والجعل، والقرائض، والمساقاة، والشركة، والشفعة، والقسمة، والرهون. الاجارات بالمعنى الضيق ثنائية: أنواعها وشروط الصحة والفساد، وأحكامها. وأحكامها ثنائية: موجبات العقد، وأحكام الطوارئ. وأحكام الطوارئ ثلاثية: الفسوخ، والضمان، وحكم الاختلاف. والقرائض ثلاثية: المحل، ومسائل الشروط، والأحكام. والأحكام ثلاثية: صحيح، وفاسد، واختلاف. والمساقاة ثلاثية: الجواز، والفساد، والصحة، والأحكام. والأحكام ثنائية: صحيح، وفاسد. والشركة رباعية: العنان، والمفاوضة، والأبدان، والوجوه. والشفعة ثنائية: تصحيح وأركان، وأحكام. والتصحيح والأركان رباعية: شافع، ومشفوع عليه، ومشفوع فيه، وصيغة الشفعة. والقسمة ثنائية: رقاب الأموال، ومنافع الرقاب. ورقاب الأموال ثلاثية: قرعة، ومراضاة، وقرعة وتعديل. ومنافع الرقابة ثلاثية: ما لا ينقل ويحول، والرباع والأصول، وما ينقل ويحول، والأحكام. وما ينقل ويحول ثنائى: غير مكيل مثل الحيوان، والمكيل. والرهون ثلاثية: أركان، وشروط، وأحكام.

٤- والحجر كموضوع عام سداسى البنية: الحجر، والتفليس، والصلح، والكفالة، والحوالة، والوكالة. والحجر بالمعنى الخاص ثلاثى البنية: أصناف المحجورين، ومتى يخرجون من الحجر ومتى يدخلون، وأحكام أفعالهم. والتفليس ثنائى البنية: الفلس، وأحكام المفلس. والوكالة ثلاثية: الأركان، والأحكام، ومخالفة الموكل للوكيل.

٥- والميراث كلفظ عام بمعنى نقل الأشياء ثمانى البنية: اللقطة، والوديعة، والعارية، والغصب، والاستحقاق، والهبات، والوصايا، والفرائض. واللقطة والعارية

ثنائيان: الأركان، والأحكام. والغصب ثنائي: الضمان، والطوارئ على المغصوب. والضمان ثلاثي: الموجب للضمان، وما فيه الضمان، والواجب. والهبات رباعية: الأركان، الشروط، والأنواع، والأحكام. والوصايا أيضا رباعية: الأركان، والموصى به، ومعنى الوصية، والأحكام. والفرائض ثلاثية: ميراث القرابة (الصلب، والزوجات، والأب والأم والأخوة للأم والأخوة للأب والأم أو للأب، والجد، والجدات)، والحجب، والولاء.

٦- والعتق بالمعنى العام رباعي البنية: العتق، والكتابة، والتدبير، وأمهات الأولاد. والعتق بالمعنى الخاص خماسي البنية: من يصح ومن لا يصح، والألفاظ، والأيمان، والأحكام، والشروط. والكتابة ثنائية: المسائل، والمكاتب. والمكاتب خماسية. والتدبير ثنائي: الأركان والأحكام. والأركان رباعية: المعنى، واللفظ، والمدبر، والمدبر. والأحكام خماسية.

٧- والجنايات خماسية البنية: القتل، والجرح (أبدان، وأعضاء ونفوس)، والفروج (الزنا والسفاح)، والأموال، والأعراض (القذف)، والمأكول والمشروب. والقتل والجرح ثنائي: القصاص، والدية. وكل منهما ثنائي: القصاص في النفوس وفي الجوارح. والدية في النفوس وفي الجوارح. والقصاص في النفوس ثلاثي: شروط القاتل، والموجب، والقصاص. والموجب ثلاثي أيضا: جارح، ومجروح، وجرح. والزنا (والسفاح) ثلاثي البنية: حدود الزنا، وأصنافه وما يثبته. والأموال رباعية البنية: بحرب دون تأويل وهي الحرابة، وبحرب وتأويل وهو البغي، ومن حرز وهي السرقة، وبسلطان وهو الغصب. والحرابة خماسية البنية: حرابة، ومحارب، وما يجب، والتوبة، وبمن تثبت. وتضطرب البنية في إدخال حكم المرتد من خارجها وهو من أول ولم يحارب. كما تدخل القسامة بعد الدية.

٨- وأخيرا الأقضية سداسية البنية: ما يجوز قضاؤه، وما يقضى به، وما يقضى فيه، ومن يقضى عليه أو له، وكيفية القضاء، ووقت القضاء. وما يقضى فيه رباعي البنية: الشهادة، والأيمان، والنكوث، والإقرار. وهي بنية بسيطة على مستويين متداخلين ربما لما يتطلب القضاء من بساطة ووضوح.

٥- بنية الفعل الشرعى.

وتدل هذه البنيات المتداخلة على بنية واحدة للفعل الشرعى، تجمع أبواب الفقه وأصوله. وتعتمد كثيرا على أصول الفقه ومصطلحاته. ويبدو لهذه البنية جانبان: جانب مادى خاص بالجسم والفاعل والمفعول، وأركان الفعل وأنواعه، ومكانه وزمانه، ومقداره وتحققه فى عالم الأشياء، وجانب صورى خاص بصفة الفعل وشرطه، وحكمه، وصحته وفساده، وصيغته اللغوية، ولا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات.

فالفعل هو فعل الجسم، من الداخل مثل الطهارة من الحدث، ومن الخارج مثل الطهارة من الخبث. وقد يكون فعلاً لجزء من الجسم مثل الوضوء أو لكل الجسم مثل الغسل. وهو ليس فعل الجسم وحده، بعضه أو كله بل هو مرتبط بالنية مثل النية فى الصلاة وفى الصيام وفى الحج. وكل فعل له فاعل مثل المتوضئ، والمتيمم، والمصلى، والغاسل، والحاج، والصائم ...الخ. وله مفعول يقع عليه الفعل مثل الاحتضار، والغسل، والكفن، والجنازة، والمصلى عليه، والمأموم، والمزكى له، والمقضى عنه. وقد يكون الفاعل والمفعول فردا أو جماعة إذا كان الفعل فرديا أو جماعيا مثل الصلاة والحج. والفعل له أركان. فهو فعل مركب من عدة أفعال مثل أركان الصلاة، الأقوال والأفعال، وأركان صلاة الجمعة، وصلاة العيدين، وصلاة السفر، وصلاة الخوف، وأركان الصيام مثل الزمان والنية والإمساك، وأركان الحج مثل الإحرام والطواف والسعى وعرفة والمزدلفة ورمى الجمار، وأركان الجهاد، وأركان الحرب، وللفعل أنواع مثل أنواع الخبث أو أنواع الحيض، وأنواع الصوم، رمضان والكفارة والنذر، وأنواع الأيمان المباح وغير المباح، واللغوية والمنعقدة، وما ترفعها الكفارة وما لا ترفعها، وأنواع الطلاق، البائن والخلع والفسخ والتخيير، وأنواع البيوع، وأصناف المحجورين ...الخ. والفعل له مكان مثل مكان الصلاة، ومكان الحج. وله زمان مثل زمان الصلاة، وزمان الصوم، النهار والشهر، وزمان الحج، وزمان الزكاة، الحول فى زكاة المال ورمضان فى زكاة الفطر. وقد يكون الزمان على الفور أو على التراخى أو قضاء. وقد يكون مقدما أو مؤخرا كما هو

الحال فى صلاة القصر والجمع. والفعل له كم ومقدار مثل الزكاة والكفارة والبيوع. ويتحقق الفعل فى عالم الأشياء مثل الماء للوضوء والغسل وإزالة الخبث. والأموال للزكاة وللمحاربين، والخمس والأربع أخماس والأنفال وأرض الفتح والفىء، والضحايا للطعام، والنذور، والذبائح، والصيد، والعقيقة، والأطعمة والأشربة ورأس المال فى البيوع، والرقاب، والأبدان والنفوس، والأعضاء والفروج، والمأكول والمشروب.

وصفة الفعل هى كيفية أداءه مثل النضح بالماء فى الوضوء، والمسح على الأعضاء فى التيمم، وكيفية الغسل، وكيفية الصلاة، وطريقة القضاء، وآداب الاستنجاء، ودخول المسجد أو المنزل. فالفعل متصل الأفعال حتى يصبح سلوكا فى بيئة اجتماعية وفى علاقات بين الأفراد. وقد تتحدد الكيفية بالقدرة البدنية مثل صلاة القاعد وصلاة القائم وصلاة النائم. وشرط الفعل هو ما يتوقف عليه مثل الغسل أو الوضوء أو التيمم، والوقت والأذان والإقامة والقبلة واللباس كشرط للصلاة، والنية كشرط للعبادات. ولكل فعل نواقض مثل نواقض الوضوء، ونواقض الغسل، ونواقض التيمم، ومفاسد مثل مفطرات الصوم ومبطلات الإمامة. وهى ما تبطل الفعل ماديا أو صوريا وتجعله صحيحا أو فاسدا مثل صحة النكاح وفساده، وصحة البيوع وفسادها، وفساد البيوع المحرمة، والنهى عن الربا، وصحة وفساد الإجارات والعقود والقرائض والمساقاة. ولكل فعل حكم من الأحكام الشرعية الخمسة: الفرض أو الواجب والمندوب، والمباح أو الحلال، والمكروه، والمحرم. والواجب والمحرم أفعال الضرورة إيجابا وسلبا مثل الصلاة والقتل. فى حين أن أفعال الندب والكراهية أفعال حرة على التخيير مثل النوافل وعلو الصوت. أما الفعل الحلال أو المباح فهو الذى تكمن شريعته فى فعله. وهى الأفعال الطبيعية على البراءة الأصلية. وأخيرا لكل فعل صيغة لغوية، افعل أو لا تفعل، الأمر والنهى مثل ألفاظ النذور وألفاظ الطلاق وألفاظ العتق.

وهنا يحقق ابن رشد ما يهدف إليه، رد الفروع إلى الأصول، والأفعال الشرعية إلى وحدة الفعل. وتبرز الرشدية المعروفة عند ابن رشد المتكلم والفيلسوف والطبيب والشارح فى ابن رشد الفقيه، الاعتماد على العقل والتجربة

والفطرة. فالفعل الشرعى يرتكن إلى العقل ويتأسس فى الواقع، ويعبر عن الفطرة. تبرز الرشدية عندما يتحول ابن رشد الفقيه إلى ابن رشد الأصولى.

٦ـ اختلاف المذاهب ووحدة الأصول.

وبعد أن وضع ابن رشد بنية الفقه سواء البنية الثنائية الرأسية فى العبادات والأفقية فى المعاملات، وبعد أن تداخلت البنيات، الثلاثية حتى الاثنى عشرية يتعرض ابن رشد للمشهورات من المسائل الفقهية لمعرفة أسباب الاختلاف فيها وحل هذا الاختلاف فى مذاهب مختلفة يعددها ابن رشد[١]. والمشهورات هى أشبه بالفقه الشعبى، ما اشتهر من الفقه بين الفقهاء والمذاهب الفقهية. ويرد الفروع إلى الأصول حتى يمكن حل هذا الاختلاف، فالجزئيات تنتظم فى كليات. ويرد الخلاف والمذاهب إلى قواعد وأصول قبل ذكر المسائل المتفرعة بعد كل باب أو فصل[٢]. وقد ترجع المشهورات فى الخلاف إلى الأصول والقواعد. فالخلاف فى المذهب خلاف منهجى قبل أم يكون خلافا مذهبيا، فى الاستدلال قبل أم يكون فى الموضوع. لذلك أتى الكتاب مختصرا حاويا للأصول وحدها دون الفروع، وللحلول المنهجية فقط دون حلول لكل الخلافات بين المذاهب. فالأصول متناهية والفروع لا متناهية[٣]. ما يهم ابن رشد هو الاتفاق والاختلاف، والوحدة والتعدد. وهى بنية الفقه ربما بغية توحيد الأمة فى عصر سقوط الأندلس كما حاول ابن عربى بطريقته الخاصة.

ويحس ابن رشد بالتطويل والتفريع والتعامل مع غير ما تعم به البلوى فيكتفى بهذا القدر من التفريعات. ويعكف على الأصول الأولى والقواعد العامة. فكثرة التفصيلات تخرج عن القصد العام للكتاب والغرض الرئيسى له. وهو البحث فى

---

(١) فهذه مشهورات المسائل التى تجرى فى هذا الباب مجرى الأصول، السابق، جـ١/٨/١٨/٥٧، جـ٢/١٨/١٣٨/١٤٩/٤٠٩/٤١٧/٢٤٤/١٥١/١٦٠.

(٢) والسبب فى اختلافهم، السابق، جـ١/٢٤/٣٤/٣٥/٥٠/٥١/٩٠/٢١٠/٢٨٩، رد الفروع إلى الأصول، جـ٢/٦٤/١٥٢/١٥٩/١٦٠/٢١٠/٢٣٢/٢٤٨/٢٥٠/٢٥١/٣٩٠/٤١٧/٤١٨.

(٣) وهذا العدد كاف فى هذا الباب، السابق، جـ١/٤٢٥، جـ٢/٦٥/١٠٨/٣١٤/٣١٧/٣٦٠/٤٤٠/٤٤٨/٤٧٣/٤٧٥.

أصول الاختلاف بين المذاهب[1]. يبحث ابن رشد عن الأصول العامة للأدلة الشرعية وأنواعها وتصنيف أسباب الخلاف فى أنواع عامة رادا الجزء إلى الكل كما يفعل المنطقى أو الفيلسوف.

والسبب الرئيسى للاختلاف هو تعارض الأدلة النقلية من الكتاب والسنة أو معارضة الآثار بعضها لبعض وغالبيتها من الحديث. ولما كانت الآثار كلها صحيحة فلا يوجد أمام الفقيه إلا النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا أو الترجيح طبقا لمنطق التعادل والترجيح أو التخيير بينهما طبقا لموافقة المختار للمصلحة العامة أو البناء أى محاولة الجمع بينهما بطريقة العام والخاص أو المطلق والمقيد أو الجمع بينهما بطريقة أو بأخرى أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع[2]. ثم النسخ والجمع[3]. فيجمع ابن رشد مثلا المذاهب الفقهية فى مذاهب رئيسية مثل مذاهب سائر المسلمين فى مذهبين رئيسيين: مذهب الترجيح ومذهب الجمع. وأحيانا يكون الاختيار بين مذاهب ثلاثة: الترجيح أو النسخ أو الجمع. ويمكن تجميعها فى مذهبين: الترجيح والنسخ أو الجمع[4]. وأحيانا يكون الجمع بين أربعة مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع، ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن البانى لا يرى أى تعارض بين الأثرين فى حين الجامع يرى تعارضا بينهما فى الظاهر[5].

(١) وفى المذهب هذا تفصيل ليس هذا موضع ذكره، السابق، جـ٢/٧٦/١٥٨–١٥٩/٥٠٨.

(٢) مذهب الترجيح ومذهب الجمع، السابق، جـ١/٣٣/٣٧/٥٦/١٤٦/٢٠٣/٢٩٦/٣٠٣. فذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث مذهبين، مذهب الترجيح ومذهب الجمع، جـ١/٣٣. فلما تعارضت ظواهر هذه الآثار ذهب العلماء فى مذهبين مذهب الترجيح ومذهب الجمع، جـ١/٣٧.

(٣) مذهب النسخ ومذهب الترجيح، السابق، جـ١/٨١/١١١/١١٥/١٥٥. ذهب العلماء فى تأويل هذه الأحاديث إلى مذهبين إما مذهب الترجيح أو مذهب النسخ، جـ١/٨١.

(٤) ثلاثة مذاهب: أحدها مذهب الترجيح، والثانى مذهب الجمع، والثالث الجمع بين الجمع والترجيح، السابق، جـ١/٤٠/٤١/١٩٧.

(٥) فلما اختلفت ظواهر هذه الأحاديث ذهب الفقهاء فى تأويلها أربع مذاهب: مذهب النسخ، ومذهب الترجيح، ومذهب الجمع، ومذهب البناء. والفرق بين الجمع والبناء أن البانى ليس يرى أن هنالك تعارضا فيجمع بين الحديثين. وأما الجامع فهو يرى أن هنالك تعارضا فى الظاهر، السابق،جـ١/٦٢.

وأحيانا يكون الحل هو مذهب التخيير، وترك الحرية الإنسانية أو المصالح العامة كأساس لهذا الاختيار(١). وأحيانا يكون الحل هو إلغاء كل المذاهب الخلافية والعودة إلى أساس الاتفاق قبل الاختلاف الذى لا جمع فيه ولا ترجيح ولا نسخ، الوحدة قبل التعدد، والأصل قبل الفروع(٢). فإذا ما استعصت النصوص على الاتفاق، واستحال التوفيق بينها عن طريق أحد هذه المذاهب الأربعة تم إلغاؤها جميعا وسقوط الأثر عند التعارض، والعودة إلى البراءة الأصلية أى إلى الطبيعة والفطرة والذوق السليم. فالشرعية تكمن فى الفطرة وليست خارجها كما هو الحال فى المباح أو الحلال أو العفو أو المسكوت عنه(٣). وتعنى البراءة الأصلية التوقف عن الحكم، وإلغاء المشكلة، وتعارض النصوص، والعودة إلى الأشياء ذاتها. فالأصل براءة الذمة، وان الأشياء فى الأصل على الإباحة. وقد يتم استصحاب الإجماع استرشادا بالطبيعة الجمعية وبفطرة البشر. فاتفاق البشر على طبيعة واحدة ممكن، ثم الاختلاف طبقا للفروق الفردية. فالمرأة مائلة بطبعها إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال مما جعل الشرع يضع لها الولى حتى لا تضع نفسها فى غير موضع الكفاءة(٤).

وأحيانا يكون حل التعارض عن طريق مبحث الألفاظ: المجمل والمبين، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه، وذلك لأن الشريعة

---

(١) مذهب التخيير بين الحديثين، السابق، جـ١/٦٤/١٣٨.

(٢) فذهب العلماء فى هذين الحديثين مذهبان: أحدهما مذهب النسخ والثانى مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض الذى لا يمكن الجمع منه ولا الترجيح، السابق، جـ١/٤٨.

(٣) فذهب الناس فى هذين الحديثين إلى ثلاث مذاهب: أحدهم مذهب الجمع، الثانى مذهب الترجيح، والثالث مذهب الرجوع إلى البراءة الأصلية إذا وقع التعارض. وأعنى بالبراءة الأصلية عدم الحكم، السابق، جـ١/٨٩. فذهب العلماء فى هذين الحديثين ثلاث مذاهب: أحدهم مذهب الترجيح، والثانى مذهب الجمع، والثالث مذهب الإسقاط عند التعارض والرجوع إلى البراءة الأصلية إذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ، جـ١/٣٠٠. مذهب سقوط الأثر عند التعارض، جـ١/١١٥. الأصل براءة الذمة حتى يثبت الوجوب بأمر لا مدفع فيه، جـ٢/٣٥٠.

(٤) ويشبه أن يقال أن المرأة مائلة بالطبع إلى الرجل أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال. فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة فى هذا المعنى على التأبيد مع أن ما يلحقها من العار فى إلقاء نفسها فى غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها. لكن يكفى فى ذلك أن يكون للأولياء الفسخ أو الحسبة، السابق، جـ٢/١٣.

خارجة عن الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه[1]. فلم يجر لسان العرب بالحقيقة والمجاز فى الأفعال، والأوامر والنواهى[2]. لذلك تكون ألفاظ الطلاق صريحة لا كناية. فالكناية نوع من المجاز. وقد تكون ألفاظ الكناية كلها إنشائية تعبر عن فورات الغضب، وليست خبرية تستنبط منها الأحكام. فدلالة لفظ الطلاق دلالة وضعية بالشرع لا تجوز فيه الكناية أو حتى المحتملة بين الصريحة والكناية مثل ألفاظ الفراق والسراح. ولا يقبل مالك الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوى والشرعى شاهد على اللفظ. ولا تكون ألفاظ الطلاق مترددة بين الظاهر والمؤول، بين القوة والضعف لأن أفعال البشر لا تحتمل التردد والغموض[3]. بل إن دليل الخطاب وهو تعليق ضد الحكم بضد مفهوم الاسم ضعيف فى الأحكام[4]. والأسس التى ليس لها معان شرعية تحمل على المعانى اللغوية. فالمعنى اللغوى أساس المعنى الشرعى. ولا يحمل أحدها على الآخر إلا بتوقيف، والأصل هو الإتباع.

وقد يرجع الاختلاف فى المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم مثل اسم الشفق فى لسان العرب الذى يعنى البياض والحمرة، والنهار الذى قد يعنى النهار

---

(١) مذهب الجمع بين الاستثناء والتخصيص فى الأكفان، السابق، جـ١/٢٣٩. مذهب بناء الخاص على العام. مذهب الجمع بينهما. جـ١/١٢٠-١٢١. الخاص الذى يراد به العام والعام الذى يراد به الخاص، جـ١/١٠٧. حسب الخلاف فى هذا اللفظ على عمومه أو على خصوصه، جـ٢/٧٣. فالسبب معارضة مفهوم الظاهر مفهوم المعنى الأصلى فى الشرع. جـ١/٣٧٦.

(٢) الحقيقة والمجاز وإن كان لم تجر به عادة العرب، السابق، جـ٢/٢١٨.

(٣) وأما حكم الألفاظ التى تجيب بها المرأة فى التخيير والتمليك فهى ترجع إلى حكم الألفاظ التى يقع بها الطلاق فى كونها صريحة فى الطلاق أو كناية أو محتملة، السابق، جـ٢/٧٩. وإنما اتفقوا على أن لفظ الطلاق صريح لأن دلالته على هذا المعنى الشرعى دلالة وضعية بالشرع. وألفاظ الفراق والسراح متمددة بين الشرع واللغة. جـ٢/٨٠. ومالك لا يقبل القول فى الكنايات الظاهرة لأن العرف اللغوى والشرعى شاهد عليه. جـ٢/٨٣. فإن الأسماء التى لم تثبت لها معانى شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوى حتى يثبت لها معنى شرعى بخلاف الأمر فى الأسماء التى تثبت لها معانى شرعية اعنى أنه يجب أن يحمل على المعانى الشرعية حتى يدل الدليل على المعنى اللغوى، جـ١/١٤٣. فليس ينبغى أن يحمل على أحدهم ولا بتوقيف والأصل هو الاتباع. جـ١/١٥٧. والسبب فى اختلافهم هو هل يجزى من ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى أو الاسم الشرعى، جـ١/١٦٤

(٤) نحو ضعيف من إيجاب دليل الخطاب وهو تعليق الحكم بضد مفهوم الاسم. وهذا النوع من أنواع الخطاب هو من أضعفها، السابق، جـ١/٤٥٧.

مفردا أو النهار والليل معا وإن كانت الدلالة الأولى النهار والدلالة على الليل بطريق اللزوم. والغسل اسم مشترك، وكذلك أسماء اليتيم، والنكاح، والقرء[1]. والخلاف فى الاشتراك فى اسم النكاح فى دلالته على المعنى الشرعى أو المعنى اللغوى. فكل لفظ له معنى لغوى، ومعنى شرعى ومعنى فى العرف والعادة. وهى نظرية المعانى الثلاثة للفظ الشهيرة فى المبادئ اللغوية فى علم الأصول. فالنظر قسمان: من جهة اللفظ، مطلقا أو مقيدا، أو من جهة الأشياء، لا فرق فى ذلك بين لغة الأيمان والنذر أو بين لغة النكاح والطلاق. ويقع الخلاف بين الفقهاء فى أن البعض يأخذ المعنى اللغوى للاسم والبعض الآخر المعنى الاصطلاحى، وفريق ثالث المعنى العرفى العادى، معنى الممارسة الفعلية فى عالم الأشياء[2]. كما أن اللفظ أيضا قد يفيد التخيير لأن الأحكام المستنبطة منه أحكام أفعال، والأفعال الإنسانية قد تكون على الواجب مثل الفرض والمحرم أو على التخيير مثل المندوب والمكروه[3].

ويفصل ابن رشد فى مقدمة الكتاب الأصولية أصناف الألفاظ التى منها تستنبط الأحكام فى أربعة، ثلاثة موضع اتفاق، والرابع موضع اختلاف: عام وخاص، وعام يراد به الخاص وخاص يراد به العام. والفعل إما أن يكون بصيغة الأمر أو بصيغة الخبر يراد به الأمر، وجوبا أو ندبا، والترك أى أن يكون بصيغة الأمر ويفيد النهى أو بصيغة الخبر ويراد به النهى، تحريما أو كراهية. وهنا يحيل ابن رشد

---

(١) وسبب اختلافهم فى هذه المسألة اشتراك اسم الشفق فى لسان العرب، السابق، جـ١/٩٨. والحق أن اسم اليوم فى لسان العرب قد يقال عن النهار مفردا وقد يقال عن النهار والليل معا لكن يشبه أن يكون دلالته الأولى إنما هى على النهار ودلالته على الليل بطريق اللزوم، جـ١/٢٣٦. وسبب اختلافهم الاشتراك الذى فى اسم اليوم وذلك أن مرة يطلقه العرب على النهار والليلة، جـ١/٤٥٧. اشتراك اسم الغسل، جـ١/٤٥. فيكون لاختلافهم سبب آخر وهو اشتراك اسم اليتيم، جـ٢/٨. وسبب الخلاف الاشتراك فى اسم النكاح أعنى فى دلالته على المعنى الشرعى واللغوى جـ٢/٣٧. وسبب الخلاف اشتراك اسم القرء فإنه يقال فى كلام العرب على حد سواء، جـ١/٩٧.

(٢) يكفى فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم اللغوى أعنى الاسم عند العرب، السابق، جـ١/١٦٤. وسبب اختلافهم هل الغنى المانع هو معنى شرعى أم معنى لغوى؟ ومن قال معنى شرعى قال وجوب النصاب هو الغنى. ومن قال معنى لغوى اعتبر فى ذلك أقل ما ينطلق عليه الاسم، جـ٢/٧٨.

(٣) لأن من عرف دلالة اللغة أن من ملك إنساناً أمراً من الأمور أن شاء أن يفعله أو لا يفعله فإنه قد خيره، السابق، جـ٢/٧٨.

الأحكام الخمسة إلى مبحث الألفاظ. فالأمر واجب أو مندوب. والنهى محظور أو مكروه. والتخيير هو المباح. واللفظ بالنسبة للأعيان إما أن يكون له معنى واحد فيكون نصا أو أكثر من معنى على السواء فيكون مجملا أو مختلفة على الأكثر فيكون ظاهرا أو على الأقل فيكون محتملا. والمطلق يحمل على الأظهر حتى يقوم دليل على المحتمل. والاحتمال يكون اشتراكا فى اللفظ أو اشتراكا فى الألف واللام (الكل أو الجزء) أو فى الأوامر والنواهى أو فى دليل الخطاب، من إيجاب الحكم إلى نفيه عما عاداه (الموافقة) أو من نفى الحكم إلى إيجابه عما عداه (المخالفة). وأسباب الخلاف كلها ترجع إلى مباحث الألفاظ وهى ستة: تردد اللفظ بين الطرق الأربعة، اشتراك الألفاظ، اختلاف الإعراب، الحقيقة والمجاز، الإطلاق والتقييد، وأخيرا التعارض فى الألفاظ والأفعال والإقرارات(١).

ويستشهد ابن رشد بكلام العرب من أجل معرفة معانى الألفاظ والحروف. فالحرف "إلى" يدل على الغاية. ويكون أحيانا بمعنى "مع". وقد اختلف الفقهاء فى معنى "الباء" فى آية المسح هل هى زائدة أو مبعضة، وفى واو العطف، وفى معنى "حتى" فى آية ﴿حتى يطهرن﴾. ولام التعريف عند العرب قد تدل على البعض وحرف أو يدل على التخيير. ولا يضبط المعنى إلا طبقا لكلام العرب وأشعارهم. واليد فى كلام العرب قد تعنى الكف، والكف والذراع. والكف والذراع والعضد. وللمس فى كلام العرب باليد أو الجماع. وكذلك يتحدد اسم الطهر والغسل طبقا لكلام العرب. وتعنى الميتة فى كلام العرب الموقوذة والمتردية والنطيحة(٢).

٧ـ من الفقه إلى الأصول.

فإذا ما رد ابن رشد الفروع إلى الأصول فإنه بذلك يتحول من فقيه إلى أصولى. إذ يرجع الخلاف فى المذاهب الفقهية إلى خلاف فى الأصول. وكما بدأ ابن

---

(١) السابق، جـ١/٣-٦.

(٢) السابق، جـ١/١١-١٦/١٧/٣٩/٤٦/٥٩-٦٠/٤٦٥، جـ١/٤٦٠. الاية على التخيير فإن حرف أو مقتضاه فى لسان العرب التخيير، جـ١/٣١٥/٣٧٥.

رشد فقيها فى الصياغة الأولى لـ "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" قبل الصياغة الأخيرة بعشرين عاما فإنه أيضا بدأ أصوليا باختصاره المستصفى للغزالى فى "الضرورى فى أصول الفقه" قبل ذلك باثنين وثلاثين عاما أى عام ٥٢٢ هـ. ويرد الأقطاب الأربعة عند الغزالى الثمرة، والمستثمَر، والمستثمِر وطرق الاستثمار إلى قطب واحد هو طرق الاستثمار. ويردها كلها إلى مبحث الألفاظ. فلا يتحدث عن الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس إلا من خلال طرق الاستثمار. فالكتاب والسنة أصول المسائل. والإجماع نص يخضع لمبحث الألفاظ وليس أصلا شرعيا بمفرده[١].

وفى كل مسألة فقهية يعرض الأدلة النقلية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ثم مدى إجماع المذاهب الفقهية عليها، اتفاقا أو اختلافا. ثم يبدأ بوضع أصول هذا الاتفاق والاختلاف دون أن يسمى هذا قياسا أو دليل العقل أو الاستصحاب كما فعل فى "الضرورى". فالفقه تنظير للحديث كما أن الحديث تفصيل للقرآن. وفى كتب الفقه المختلفة الاثنين وسبعين فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" هناك البعض منها يجمع بين القرآن والحديث. يغلب الحديث على القرآن كلما زادت التفصيلات، ويغلب القرآن على الحديث كلما قلت التفريعات. فالقرآن أقرب إلى الأصول، والحديث أقرب إلى الفروع. وهناك كتب فقهية بها قرآن فقط، وأخرى بها حديث فقط. وهناك كتب تخلو من القرآن والحديث، وتعتمد موضوعاتها على بنية العقل الخالص وطرق الاستدلال. ففى الجزء الأول خمسة عشر كتابا يغلب فيها الحديث على القرآن. وكتابان فقط يغلب فيها القرآن على الحديث. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث. وثلاثة كتب يغيب فيها القرآن ولا يظهر إلا الحديث فقط. وكتاب واحد يخلو من القرآن والحديث معا[٢].

---

(١) السابق، جـ١/ ٥.

(٢) فى الجزء الأول تتراوح النسب بين القرآن والحديث حيث تكون الأغلبية للقرآن فى كل كتاب كالآتى: الوضوء ٣٨:٢٢، الغسل١٣:٢٢، الطهارة من النجس ١٤:٨، الصلاة ١٦٢:٣٥، الصلاة الثانى ٢٧:٢٥، أحكام الميت ٢٧:٣، الزكاة ٣٧:٥، الصيام٣٥:٢٢، الحج ٦٢:٤٧، الأيمان ١٤:٩، النذور ١٠:٦، الضحايا ٧:٦، الذبائح ١٧:١٥، الصيد ١٩:١٢، الأطعمة والأشربة ٢٣:١٣. وهناك كتابان=

وفى الجزء الثانى ثلاثة عشر كتابا بها سنة فقط: الاحداء، الصرف، السلم، بيع الخيار، المساقاة، الشفعة، التفليس، الصلح، الحوالة، اللقطة، الهبات، الديات دون النفس، القسامة، مما يدل على أنها ممارسات عملية وعادات وأعراف لا أصل لها فى القرآن و أكثرها اللقطة (ثمانية أحاديث)، والتفليس (سبعة أحاديث). وأقلها الحوالة والصلح (حديث واحد)[١]. وهناك ثلاثة عشر كتابا السنة فيها أكثر من القرآن مما يوحى أيضا بارتباط الفقه بالممارسات العربية فى عصر الرسالة. ويتضح ذلك فى البيوع، والإجارات، والكفالة، والعارية، والغصب، والوصاية، والكتابة، وأمهات الأولاد، والقصاص فى النفوس، والديات فى النفوس، وأحكام الزنا، والسرقة، والأقضية[٢]. وهناك تسعة كتب لا أصل لها فى الكتاب أو السنة بل مجرد عادات وأقيسة منها المرابحة، والقراض، والشركة، والوكالة، والاستحقاق، والفرائض، والعتق، والجنايات، والقصاص، تعتمد على العقل الصريح والمصلحة العامة. وهناك خمسة كتب يتساوى فيها القرآن والحديث، الأصل والفرع مثل اللعان، وبيع العرية، والرهون، والتدبير، والقذف[٣]. وهناك ستة كتب القرآن فيها أكثر من الحديث، وهى النكاح، والطلاق، والظهار، والقسمة، والحجب، والحرابة مما يدل على الأصول الشرعية لها، خاصة فيما يتعلق بالنكاح والطلاق[٤]. وأخيرا هناك خمسة كتب تعتمد على القرآن فحسب دون تفصيل لها من السنة وهى: الايلاء، والجعل، والحجر، والوديعة، والجراح[٥].

=يغلب فيهما القرآن على الحديث وهو كتاب الجهاد ٢٩:٣٣ والتيمم ٨:١١. وكتاب واحد يتساوى فيه القرآن والحديث وهو كتاب الاعتكاف ١٩:١٩. وهناك كتب تخلو من القرآن كلية ولا يوجد فيها إلا الحديث مثل زكاة الفطر ٥:٠ الصوم الثانى ١٨:٠ العقيقة ٧:٠ وهناك كتاب من القرآن والحديث وهو الطهارة من الحدث.

(١) حسب ترتيب الأحاديث من الأكثر إلى الأقل: اللقطة (٨) التفليس (٧) الصرف (٦) القسامة (٥) الشفعة (٤) السلم (٣) بيع الخيار (٣) الأحداد (٣) الديات دون النفس (٣) المساقاة (٢) الحوالة (١) الصلح (١).

(٢) البيوع ٥٤:٧ الإجارات ١٢:٢ الكفالة ٤:١ العارية ٧:١ الغصب ١٥:٢ الوصايا ٧:١ الكتابة ١١:١ أمهات الأولاد ٢:١ القصاص فى النفوس ٩:٨ الديات فى النفوس ٧:٢ أحكام الزنا ١٠:٨ السرقة ٩:٣ الأقضية ١٢:١١.

(٣) وهى على الترتيب من الأكثر فالأقل: الرهون (٧)، اللعان (٦) القذف (٣) العرية (١)، التدبير (١).

(٤) ونسبها كالاتى: النكاح ٥٢:٦٠ الطلاق ٢١:٣٨ الحجب ١٦:٢١ الظهار ٤:١٣ القسمة ٢:٦ الحرابة ١:٥.

(٥) وهى من الأكثر فالأقل: الايلاء (٧) الحجر(٤) الجرح (٢) الجعل (١) الوديعة (١).

وإذا تم التعارض فى السنة بين القول والفعل فإن الأولوية للقول على الفعل. كما أن الأولوية للفعل على الإقرار[1]. فالقول أمر أو نهى على العموم فى حين أن الفعل تأس وقدوة على العموم أو على الخصوص. أما الإقرار فإنه مجرد موافقة ضمنية وقبول لما هو قائم وكأن الشرعية فى الواقع ومن داخله وليست من خارجه. ويذكر ابن رشد فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" مجموعة من الأحاديث التى تروى أفعال الرسول وإقراره، ولكن تظل للقول. والإقرار يدل على الجواز ولا تفصيل فيه[2].

وإن صور القياس فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر. وهو أنه مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص، عكس الخاص الذى يراد به العام. ويشير إلى ابن حزم ومذهبه وإلى داود الظاهرى. ويبين مدى الاتفاق والاختلاف بين المذهبين. ولا يريد ابن رشد بكتابه أن يتغلغل فى القياس أكثر من إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق فى الشرع. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة، وهو التعريف العام للقياس. ما سكت عنه الشرع يعرف بالقياس عند الجمهور. وعند أهل الظاهر ما سكت عنه الشرع لا حكم له، ويثبت بالعقل لأن الوقائع غير متناهية. والأحكام متناهية ومن ثم يستحيل القياس. ترفض الظاهرية كل أنواع القياس، قياس العلة، واستنباطها من الألفاظ وقياسها الشبه[3]. فالتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب وترك المسائل على التخيير وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر، وما يناقض روح الرشدية المعروفة فى التاريخ، إعمال العقل والنظر[4]. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذى وراء اختلاف الفقهاء.

---

(١) وهذا راجع إلى تعارض الفعل والقول والواجب الجمع أو تغليب القول، جـ٢/٤٩.

(٢) دون إحصاء دقيق تتراوح النسبة بين القول والفعل والإقرار بين ٨٠٪، ١٥٪، ٥٪.

(٣) السابق، جـ١/١٧٣/٢٨٥/٤٧٤، جـ٢/٧٢/١٤١.

(٤) السابق، جـ٢/١٧٨. وهذه كلها اختلف العلماء فيها لاختلافهم بالأقل والأكثر فى وجود علل المنع فيها النصوص عليها. فمن قويت عنده علة المنع فى مسألة منها منعها، ومن لم تقو عنده أجازها وذلك راجع إلى ذوق المجتهد لأن هذه المواد يتجاذب القول فيها إلى الضدين على السواء عند النظر فيها. ولعل فى أمثال هذه المواد يكون القول لتصويب كل مجتهد صوابا. ولهذا ذهب بعض العلماء فى أمثال هذه المسائل إلى التمييز.

ويجد ابن رشد التعليل فى تحليل التجربة، وهو الطبيب الذى يشخص الأمراض عن طريق التجربة والطبيعة البشرية مثل أحكام الحيض والنفاس. هناك طبيعة بشرية عامة، وهناك فروق فردية خاصة بين النساء. وتعرف التجربة بالعادة لأكثر النساء وأخذ المتوسط بينهن. فالاختلاف راجع إلى أخذ الطرفين فى تجارب النساء، ساعة أو ساعتين أو يوما أو يومين لأيام الحيض أو النفاس(١). كذلك لا يجوز التعجيل بدفن الغريق فقد يكون الماء قد غمره وذلك مثل المسكونين الذين يصابون بانطباق فى العروق وكما هو معروف عند الأطباء لا يجوز دفنهم قبل ثلاثة أيام(٢). فالفقه علمى وليس تأمليا، عملى تجريبى وليس نظريا افتراضيا. كما رصد الخليل الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل وهو ما تكذبه التجربة ويكذبه القياس. ومن ثم لا تعارض بين العقل والتجربة، بين العقل البديهى والحس التجريبى(٣). لذلك كان الأصل فى الشرع أن لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعاً أو شاهد حسا(٤). ويضم إلى ذلك مقياس المنفعة والضرر فى الإيلاء والظهار والطلاق.

وأحيانا قد يكون التعارض بين ظاهر النص والقياس(٥). فإن أمكن الجمع بينهما فإن ذلك يدل على اتفاق النقل والعقل. وإن لم يتم الجمع بينهما فالظاهرية

---

(١) وهذه الأقاويل كلها مختلف فيها عند الفقهاء فى أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر لا مستند لها ولا التجربة والعادة. وكل إنما قال ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك. ولاختلاف ذلك فى النساء عسر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء فى أكثر النساء، السابق، جـ١/٥٢. والحق أن دم الحيض ودم النفاس يجرى ثم ينقطع يوما أو يومين ثم يعود حتى تنقضى أيام الحيض أو أيام النفاس كما تجرى ساعة أو ساعتين من النهار ثم تنقطع. جـ١/٥٣. وسبب الخلاف عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء فى ذلك ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال فى اختلافهم فى أيام الحيض والطهر.جـ١/٥٤. القليل فى هذا معلوم من حكم العادة أنه يخالف الكثير. جـ٢/٢٠٣.

(٢) وإذا قيل هذا فى الغريق فهو أولى فى كثير من المرضى مثل الذين يصيبهم انطباق العروق وتميز ذلك مما هو معروف عند الأطباء حتى لقد قال الأطباء أن المسكونين لا ينبغى أن يدفنوا إلا بعد ثلاث. السابق، جـ١/٢٣١. وهذا كثيرا ما يعرض فى صناعة الطب وغيرها من الصنائع المختلفة. جـ٢/٥٠.

(٣) ولذلك ما ذكر أن الخليل من أنه رصد الشفق الأبيض فوجده يبقى إلى ثلث الليل كذب بالقياس والتجربة (فى النسخة المصرية وليست الفاسية ربما إضافة من ابن رشد أو من الناسخ). السابق، جـ١/٩٨.

(٤) فمنها أن الأصل فى الشرع لا يحلف أحد إلا على ما علم قطعا أو شاهد حسا. السابق، جـ٢/٤٦٢.

(٥) السابق، جـ١/٢٩، ١٦٧، جـ٢/٩٧، ١٢٩.

تقول بتغليب ظاهر النص حتى لو كان خبر آحاد، وباقى المذاهب تقول بتغليب القياس على خبر الآحاد. ولكن لا يجوز النسخ بالقياس أو بخبر الآحاد. ومع ذلك يبدو أن ابن رشد يعتمد على العقل فى مقارنة أدلة المذاهب وقبول ما يتفق منها مع المعقول. وذلك أحد مظاهر الرشدية عند ابن رشد الفقيه. فالطهارة من الحدث غير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك من الصلاة فى النعال التى توطأ بها النجاسات. وهو ما يفيد العفو فى بعض منها[1]. ويقتضى العقل انطواء الحد الأصغر داخل الحد الأكبر. والأصل أن العبادة لا تصح من غير عاقل. لذلك اقترب ابن رشد من الحنفية التى تغلب العقل وتقبل القياس. ويستعمل ابن رشد القياس فى نطاق الاستدلال والمحاجة مع المذاهب وسبب الخلاف فى تعارض الأشباه فى المعنى مثل معنى الظهار. ويتساءل ابن رشد هل "لا وصية لوارث" معقول المعنى أم ليس بمعقول، محكّما العقل فى النقل؟

ويبرز بُعد العقل فى الاستدلال. فالقطع يورث اليقين فى النظر والعمل. ولكن الظن يورث الظن فى النظر واليقين فى العمل لأن العمل لا ينتظر فى حين أن القطع النظرى قد لا يتوفر دائما. وهو ما عرف عنه الفقه من طابع عملى. فالعمل يقين سواء استند إلى يقين نظرى مماثل أو إلى ظن نظرى محتمل[2]. الشك فى الروايات يولد الظن فى النظر ولكنه لا يقضى على اليقين فى العمل. وقد ركز الفقه الظاهرى على ذلك. ومع ذلك فالظنون فى الشرع قليلة.

وتبرز الرشدية بوضوح فى تأسيس الفقه ليس فقط على العقل والطبيعة أى على القياس والتجربة بل أيضا على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهى.

---

(١) وأما الطهارة من الحدث ففير معقولة المعنى مع ما اقترن بذلك دن صلاتهم فى النعال مع أنها لا تنفك من أن يوطأ بها النجاسات غالبا، وما اجمع عليه من العفو من العسير فى بعض النجاسات، جـ١/٧٧-٧٨. وهذا كله تخبيط وإبطال المعقول، السابق، جـ٢/٣٨٨. ومن جهة المعنى أن الحد الأصغر ينطوى فى الحد الأكبر، جـ٢/٤٧٠. ومذهب الحنفية أظهر من جهة المعنى، جـ٢/٩٨. والقياس يقتضى أن لا نفقة لها إلا على سيدها الذى يستخدمها، جـ٢/٦٠. وسبب الخلاف تعارض الأشباه فى هذا المعنى، جـ٢/١١٧. هل هو معقول المعنى أم ليس بمعقول؟ جـ٢/٣٦١.

(٢) السابق، جـ١/٩٠، جـ٢/٢٧١.

فالطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق. والرجوع فى الهبة ليس من محاسن الأخلاق. والرسول إنما بعث ليتمم مكارم الأخلاق[1]. وينتهى الجزء الثانى من بداية المجتهد ونهاية المقتصد بهذه النهاية الأخلاقية. فالأحكام الشرعية قسمان: قسم يقضى به السلطان وهو ما يعادل السياسة الشرعية وأقرب إلى الفرض، وقسم لا يقضى به السلطان وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول يعادل القانون الموضوعى أى السياسة، والثانى القانون الذاتى أى الأخلاق. وضعه الفقهاء فى آخر كتبهم، وترك للذوق والحاسة الخلقية والطبيعة والفطرة ومحاسن الأخلاق، وهو ما عرف باسم الجوامع. ويضع ابن رشد نسقا أخلاقيا خماسيا يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى، الشكر ومنها تستنبط العبادات وهى السنن الكرامة. والثانية، العفة ومنها يستنبط الطعام والشراب والمناكح. والثالثة، العدل فى الأبدان والأموال وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة، السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات. والخامسة، الشجاعة وعليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وهى أقرب إلى أصول الدين منها إلى أصول الفقه، ولا تظهر فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد". ويعتبرها ابن رشد أربعة بعد أن استبعد الأولى التى تعادل شكر المنعم عند المعتزلة وكأن العبادات والسنن الكرامية أقرب إلى العقيدة منها إلى الأخلاق. ومن ثم فهى أقرب إلى أن تكون شروطا للفضائل وأسسا تقوم عليها[2].

---

(١) السابق، جـ١/٧٧-٧٨. الطهارة من النجس معلوم أن المقصود بها النظافة وذلك من محاسن الأخلاق والرجوع فى الهبة ليس من محاسن الأخلاق، والشارع علية الصلاة والسلام إنما بُعث ليتمم محاسن الأخلاق، جـ٢/٣٦٠.

(٢) السابق، جـ٢/٥١٢-٥١٣. وينبغى أن تعلم أن الأحكام الشرعية تنقسم قسمين: قسم يقضى به الحكام وجل ما ذكرناه فى هذا الكتاب هو داخل فى هذا القسم. وقسم لا يقضى به الحكام وهذا أكثره وهو داخل فى المندوب إليه. وهذا الجنس من الأحكام مثل رد السلام وتشميت العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء فى أواخر كتبهم التى يعرفونها بالجوامع. ونحن فقد رأينا أن نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى. وينبغى قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية. فمنها ما يرجع إلى تعظيم ما يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره. وفى هذا الجنس تدخل العبادات، وهذه هى السنن الكرامية. ومنها ما يرجع إلى الفضيلة وتسمى عفة. وهذه صنفان: السنن الواردة فى المطعم والمشرب والسنن الواردة فى المناكح. =

٨- خاتمــة: أين الرشدية عند ابن رشد فقيها؟

وهو سؤال طالما طرحه الرشديون. أين الرشدية أو روح ابن رشد كما تجلت فى "مناهج الأدلة" و"فصل المقال" و"تهافت التهافت" و"الكليات" وفى مجموع "الجوامع" و"التلخيصات" و"الشروح"؟ روح النقد، وإعمال العقل، وبيان الاحتمالات، والحوار مع الخصوم، ورفض استعمال العقل لتبرير العقائد كما تفعل الأشعرية، ووجوب النظر بالشرع، وعدم تكفير الفلاسفة، وروح التجريب والاتزان والطبيعة التى جعلته شارحا لأرسطو؟

تبدو الرشدية ولا شك فى الأصول العقلية الأولى، وفى إيجاد سبب الخلاف بإرجاعها إلى الأصول، وفى الكشف عن بنية الموضوع، أركانه وشروطه وأحكامه، ونقد المذاهب، والترجيح بينها والمقارنات مع الكلام والفلسفة، والاعتماد على العقل والطبيعة، وتحليل الألفاظ، ونبذ التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد، والقاضى الذى يحكم بين الخصوم.

ومع ذلك تظل الرشدية منطوية فى ثنايا "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وعلى أعماق مختلفة من الحرف الأول حتى الحرف السابع. لا يوجد نص صريح يعبر عن الرشدية. ومع ذلك يمكن استخراجها وقراءتها بل وتطويرها ودفعها خطوات إلى الأمام، لا فرق بين مقروء وقارئ. فالرشدية ليست لابن رشد وحده بل هى روح سارية فى التاريخ لدى كل الحضارات والشعوب.

=ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور. فهذه هى أجناس السنن التى تقتضى العدل فى الأموال والتى تقتضى العدل فى الأبدان. وفى هذا الجنس يدخل القصاص فى الحروب والعقوبات لأن هذه كلها إنما يطلب بها العدل. ومنها السنن الواردة فى الأقراض ومنها السنن الواردة فى جميع الأموال وتقويمها. وهى التى يقصد بها طلب الفضيلة التى تسمى السخاء وتجنب الرزيلة وتسمى البخل. والزكاة تدخل فى هذا الباب من وجه وتدخل أيضا فى باب الاشتراك فى الأموال. وكذلك الأمر فى الصدقات. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط فى حياة الإنسان وحفظ فضائله العملية والعلمية وهى المعبر عنها بالرياسة. ولذلك لزم أيضا أن تكون سنن الأئمة والقوام بالدين ومن السنة المهمة فى حين الاجتماع السنن الواردة فى المحبة والبغض والتعاون على إقامة هذه السنن وهو الذى يسمى النهى عن المنكر والأمر بالمعروف. وهى المحبة والبغض أى الدينية التى تكون إما من قبل الإخلال بهذه السنن وإما من قبل سوء المعتقد فى الشريعة. وأكثر ما يذكر الفقهاء فى الجوامع من كتبهم ما شذ عن الأجناس الأربعة التى هى فضيلة العفة وفضيلة العدل وفضيلة الشجاعة وفضيلة السخاء، والعبادة التى هى كالشرط فى تثبيت هذه الفضائل.

١- لقد ارتبطت كثير من المسائل الفقهية بعصرها، عصر الحيوان والإبل وندرة الماء. وتغيرت البيئة الصحراوية وعلاقات البدو. وأصبح المسلمون الآن فى عصر مختلف وفى بيئة مغايرة مما يحتم استئناف روح الفقه دون أمثلته. فلم يعد هناك داع لقيام فقه للعبيد أو للغنائم أو للإماء وللجوارى أو حتى للنساء مستقلا عن فقه الرجال، وترتيب جنائز للرجال غير جنائز النساء، وفقه بيض النعامة وقواعد الاستنجاء وبناء دورات المياه عكس اتجاه القبلة وليس تجاهها فى المدن الحديثة وأزمة الإسكان. ولم يعد الحيوان إلا كتابا أو برنامجا للمشاهدة أو زيارة لحديقة. وكيف تقسم الغنائم على الفاتحين والخمس؟ وانتهت ثقافة الصيد والمقوذة والنطيحة. كما انتهى عصر البيوع، والمقايضة، وبيع التمر على النخل. كما انتهى فقه الطوائف وأهل الذمة أمام فقه المواطنة والمساواة فى الحقوق والواجبات. كما انتهت قواعد الحرب والسلام القديم وعلاقة دار الحرب بدار الإسلام وفرض الاختيار بين الإسلام أو الجزية أو القتال على دار الحرب، ودار الإسلام مستضعفة، وضرورة إعلان الحرب والحرب خدعة. وانتهت ثقافة الخيل والفرس والرمح وعلى أى شىء تجب الزكاة على العربة أو البضائع الاستهلاكية الحديثة والأدوات المنزلية. كما انتهى فقه قطع أعضاء الجسد لا فى القليل ولا فى الكثير، فالجسد قيمة مثل الإنسان. وقد عبر ابن رشد عن هذه الروح بمثال المؤلفة قلوبهم الذى انتهى الآن مستبدلا إياهم بالنساء والعبيد وقد انتهوا أيضا. كان ذلك فى حال ضعف الإسلام. والآن الإسلام قوة فى العصر، التفاتا إلى المصالح. وقد كانت هذه الروح سارية أيضا فى التشريع، فى الناسخ والمنسوخ فى القرآن والسنة وعند الخلفاء. فلو استقبلوا من الأمر ما استدبروا لغيروا مثل الهَدْى عند الرسول، والرجل وبلاؤه فى الإسلام عند عمر، ونكاح المتعة تحليله أولا ثم تحريمه ثانيا فى عصر الرسول أو فى عهد عمر. وهناك أشياء قديمة لها دلالات معاصرة بطبيعتها مثل اتقاء الله فى الفلاحين[1].

---

(١) السابق، جـ١/٢٤٣/٣٩٨/٣٧٧. قال الرسول: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهَدْى ولجعلتها عمرة، جـ١/٣٤٩. جزء من الفقه انتهى مثل المؤلفة قلوبهم وبالتالى انتهاء رق النساء والعبيد. عند مالك لا مؤلفة قلوبهم اليوم على عكس الشافعى وأبى حنيفة، جـ١/٢٨٤.

٢- كما تغير الفقه القديم ذاته آخذا فى الاعتبار ظروف الزمان والمكان والبيئة والناس والعادات والأعراف المتغيرة، فقد كان للشافعى مذهب فى العراق غيره فى مصر. كما أن للفقيه الواحد فتاوى عديدة ومتباينة طبقا للحالات الفردية. فما استقر عليه الأمر هو مادة الفقه. وينشأ الاضطراب عندما يغادر الإنسان إلى قوم آخرين بعادات أخرى إما أن يتبعهم أو يتميز عنهم فلا ضرر منه دون مخالفتهم، وجعل النفس مقياسا للآخرين كما هو الحال فى عادات الصلاة والتسليم أو مثل التسبيح للرجال والتصفيق للنساء، والكل الآن يصفق لا فرق بين رجل وامرأة. وما كان يمنع الإحرام عادات عربية قديمة مثل عدم خيط الثوب أو إبقاؤها رمزا، دلالة على الطبيعة ضد الصنعة. ويتم الذبح الآن فى المجازر الآلية. ومن ثم لم يعد لمسائل الزكاة وجود معاصر. فقد كان العربى يذبح ذبيحته ولم يعد يفعل الآن، ويتعامل مع اللحوم المجمدة. لقد انتهى الفقه القديم أو كاد، وأصبح المسلمون اليوم فى حاجة إلى فقه جديد يقوم على تنظير جديد لما تعم به البلوى من استعمار وقهر وتخلف وتجزئة وطائفية وتبعية وسلبية، وللمعاملات المصرفية الحديثة وللعلاقات الدولية ولقطاعات الزراعة والصناعة والسياحة. لقد انتهت أعراف الزواج القديمة، التزويج دون المعرفة، الزواج المبكر، فارق السن بين الرجل والمرأة، عادة العرب فى الولاية على النساء، وولاية السلطان عليها، النسب والمصاهرة، المرأة كبيوع. فالفقه له سياقه التاريخى. تعدد الزوجات والقرعة على النساء أيهن تصاحب الزوج فى السفر. ويمكن لحديث "أنتم أعلم بشئون دنياكم" أن يعطى دفعة كبيرة لتجديد الفقه طبقا لكل عصر. وقوانين الميراث مرتبطة بنظام القرابة فى العصر القديم فى المجتمع العربى. وفى كل عصر هناك تياران من الفقه، الأول متشدد صورى ومعيارى، والثانى لين يأخذ المصالح العامة والفروق الفردية فى الاعتبار. لقد نشأت المذاهب الأولى فى عصر التدوين واعتمد الناس عليها مثل قواعد اللغة العربية لسيبويه. والعروض للخليل بن أحمد، والرسالة للشافعى، ولكن لكل عصر تقنيته. ولم يمنع ذلك من إبداع الشعر الجديد وربما الفقه المعاصر[1].

---

(١) السابق، جـ١/٣٦١/٨٩/٢٠٢/٢٣٩. الزكاة، جـ١/٤٦٤-٤٧٣.

٣- كما ارتبط الفقه القديم بتاريخ الأديان القديم، الصابئة عبدة الكواكب. لذلك أتت تشريعات مناهضة أو مواكبة لها مثل صلاة السجود لكسوف الشمس أو لخسوف القمر، إبقاءً على الصابئة وهم من أهل الكتاب أو حبا للطبيعة أو إذهابا للخوف من النفس البشرية على غير ما تعودت. وكثير من شعائر الجاهلية الموروثة من إبراهيم مثل شعائر الحج والسعى والطواف ورمى الجمرات والإحرام والأشهر الحرم كان الهدف منها الارتباط بديانات العرب السابقة على الإسلام حرصا على التواصل بين الماضى والحاضر، خاصة لو كان دين إبراهيم، دين الحنفاء. كما استمرت بعض الشعائر اليهودية فى الذبائح والتسمية والطهارة والختان تحويلا لها من دين قبيلة خاصة إلى دين عام للبشرية جمعاء. وقد يدخل فى ذلك تقبيل الحجر الأسود وجرأة عمر فى الرفض النفسى لذلك والقوم حديثو عهد بالجاهلية، وإبقاء الكعبة وإلا هدمت ولبنيت على قواعد إبراهيم، والسعى بين الصفا والمروة عادة جاهلية لوضع ذبائح المشركين تعظيما لبعض الأصنام[(١)]. وعدم الكلام كعلامة على الإيمان من النسك الهندى، ووصف البقرة الضحية لا عرجاء ولا مريضة من بقايا اليهودية. والذبائح والتذكية على النصب بقايا ديانات قديمة فى شبه الجزيرة العربية. كما أن استعمال تشبيهات الجن والشياطين من بقايا الثقافات الشعبية العربية قبل الإسلام[(٢)]. وقد يكون التيمم من بقايا الرموز فى الديانات القديمة.

٤- كما انتهى عصر الشعوبية القديم العرب والفرس والروم والترك والأحباش. وظهرت شعوب جديدة فى الغرب، الأوروبيون والأمريكيون، وفى الشرق الصينيون واليابانيون. وأخذت الشعوب القديمة دلالات معاصرة فى شعوب آسيا وأفريقيا. ففى الفقه القديم لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك أى أفريقيا

---

(١) السابق، جـ١/٢١٤-٢١٦/٢٥٥/٣٥٨/٣٦٥/٤٦٠/٢٠٤ -٢٠٩. وذلك فى حديث "إنما هى ركضة من الشيطان فتحيضى ستة أيام أو سبعة أيام فى علم الله ثم اغتسلى" وأيضا "ويل الأعقاب من النار" فى كتاب الغسل.

(٢) السابق، جـ١/٤٧٢. قال القاضى: والحق أن ما حرم عليهم أو حرموا على أنفسهم هو فى وقت شريعة الإسلام أمر باطل إذ كانت ناسخة لجميع الشرائع فيجب ألا يراعى اعتقادهم فى ذلك فلا يشترط أيضا أن يكون اعتقادهم فى تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم.

وآسيا كظهرين للعرب. ولا يجوز محاربة أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب، أى الإسلام وإما الجزية، حفظا للنسب والمصاهرة والعروبة. ويستثنى منهم مشركو العرب. ويجوز أخذ الجزية من أهل الكتاب العجم ومن المجوس غير العرب. والغنيمة من الروم أى من الغرب الحديث. كما تم تغليب العروبة بقبول ذبائح نصارى بنى تغلب والمرتدين كذبائح نصارى العرب واليهود من الذين أوتوا الكتاب. وقد استبقى الفقه كثيرا من الرموز فى الديانات القديمة مثل الوتر كرمز للواحد. لا يورث إلا من ولد فى بلاد العرب. والقافة عند العرب قوم كانت عندهم معرفة بفصول تشابه أشخاص الناس[1].

٥- والفقه القديم مازال صورى الطابع، يقنن ما لا حاجة للإنسان لتقنينه. تكفيه الطبيعة، وما يستحسنه العقل، وما تعافه النفس، وما يقرره الذوق. ويتضح ذلك فى البحث فى الطلاق باعتباره ألفاظا دون بحث فى أسبابه ومسبباته، دوافعه وبواعثه. التشريع إنما هو تقنين لواقع مثل تشريع الرسول صوم عاشوراء عندما لم يجد شيء يأكله ثم نسخه بعد ذلك[2]. الفقه ما هو إلا تعبير عن وضع اجتماعى. والغريب أن "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لا يكشف عنها الوضع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى للأندلس فى عصره لأنه مازال ملهيا بالطابع الصورى للفقه. فالتسليم فى صلاة السجود أفضل لأنها خاتمة كما يشهد بذلك العقل، وتقر الطبيعة، ويقرر الحس السليم. ليس الفقه فقط بناء صوريا يقوم على صحة الاستدلال أو بناء ماديا يقوم على المصالح العامة ولكنه بناء نفسى يقوم على ما تستحسنه أو تعافه النفس أخذا فى الاعتبار الانفعالات البشرية من حزن وفرح، وأمل ويأس، وطوح وإحباط. فقد دفن شهداء أحد بثيابهم ولم يصل عليهم فى حالة نفسية سيئة من جراء الهزيمة. كما يغسل المسلم أقرباءه من المشركين حرصا على القرابة التى قد تجبر الخلاف فى الرأى والتصور عند الشافعى مثلا، وجواز غسل المرأة زوجها وعدم جواز غسل الرجل زوجته إبقاء على الحب الروحى، وعدم

(١) السابق، جـ١/٤١٧، جـ٢/٣٨٢.

(٢) السابق، جـ١/٢١٥/٢٣٢-٢٣٤/٣٠٣/٤٦٣/٤٨٦-٤٩٨، جـ٢/٨٤.

التبول على القبر ذوق سليم واحترام للموتى. وكثير من الآداب العامة ليست فى حاجة إلى تشريع، بل تعتمد على الذوق الخاص مثل القراءة مع الإمام أم بعده، بصوت عال أم منخفض، وكذلك رد السلام على من ألقاه أثناء خطبة الإمام فى صوت منخفض بدلا من التشويش وزيادة الخطأ بخطأ آخر. ومثل عدم جواز صلاة الحاقن (الذى يضبط الريح أو البول أو الإخراج قسرا) لعدم تركيزه فى الصلاة وحصاره بمتاعب البدن. كما أن قتل شيوخ المشركين شئ تعافه النفس وتأباه الفطرة، وكذلك أكل الجراد. هناك الآن الفقه الطبيعى الفطرى بدلا من فقه الأطعمة والأشربة القديم، أكل ما فاض من السبع احتراما للإنسان. وأكل لحم الخيل تحكمه العادة لا الشرع. وتحريم الخمر فى الحديث خشية استمرار القليل فى الكثير سدا للذرائع، وعدم الزواج من زوجات الآباء نظرا لتضارب عواطف البشر بين المحبة والاحترام. والحداد للعبد والسيد على حد سواء.

٦- وبالرغم من عمومية الفقه إلا أنه يسمح بالفروق الفردية كما مثلتها النوافل والسنن. بل إن كثيرا من سنن الرسول أقرب إلى الفروق الفردية مثل اغتسال النبى هو وأزواجه من إناء واحد نظرا لندرة المياه أو اغتسال الرسول من فضل ميمونة تحببا، أو الاغتسال من ماء ورد عليه السبع[١]. كما أن نواقض الوضوء فيها جانب كبير من الفروق الفردية مثل لمس النساء ومس الذكر، وترتكز على أحوال نفسية ومزاجية وعادات اجتماعية. كما أن المضمضة والاستنشاق والاستحمام يعطى النشاط والرشاقة عند البعض، وهَم ثقيل عند البعض الآخر. فرض الكفاية يسمح بهذه الفروق الفردية مثل التفقه فى الدين فى حين أن فرض العين هو القاسم المشترك من الأفعال بين الناس جميعا. يراعى الفقه ما هو عام وما هو خاص. والخاص هنا بلا حكم إنما ينبع فى دائرة الفقه الطبيعى. فالطبيعة مادة الشرع وصورته.

٧- مازال الفقه القديم أقرب إلى الخلاف منه إلى الاتفاق. وهو ما دفع ابن رشد إلى البحث عن أسباب الخلاف وردها إلى أصول أولى من أجل توحيد الأمة

---

(١) السابق. جـ١/٢١٢.

وإيجاد تشريع يقوم على نسق للقيم. ومن ثم يمكن إلغاء العديد من التفصيلات عن طريق إلغاء المشكلة أو بتعبير القدماء المسكوت عنها[1]. مازال الفقه القديم غارقا فى عديد من التفصيلات كما هو الحال فى الشريعة اليهودية. وقد كان ابن رشد يود التخلص منها بإرجاعها إلى الأصول الأولى، وذلك مثل الحديث عن أجزاء لحم الميتة، بعد الاتفاق على تحريم اللحم والاختلاف على العظام والشعر. ومازال هذا التضييق فى فقه الجماعات الإسلامية الحالية. التوقف عن الحكم هو السبيل إلى عدم الغوص فى التفريعات كما توقف أبو حنيفة فى الحكم، أى سورة يقرأ فى صلاة الجمعة؟ وكل هذه التفصيلات فى أنواع الزكاة مرتبطة بالمجتمع الصحراوى البدوى وليس بالمجتمع الحضرى الصناعى كما هو الحال الآن. ومع ذلك مازالت بعض جوانبها لها دلالتها المعاصرة مثل: جعل الزكاة صدقة أم تجميع لرأس المال من أجل الاستثمار للفقراء؟ كما أن الصلاة فى الدار المغصوبة ذكرت ضمن شروط الصلاة دون تطويرها. وقد كانت الأندلس شمالا مغتصبة. والكثير منها فقه افتراضى متحذلق مثل الوضوء بالماء الذى خالطه زعفران مثل سؤال محمد عبده عن جواز الوضوء بالكولونيا، والوضوء بنبيذ التمر فى السفر. الافتراضات النظرية لا نهاية لها. والواقع محدد بالوضع الإنسانى. وطالما سخرت الثقافة الشعبية من كل موضوع فقهى قديم "فيه قولان" لا على محمل التعددية بل على أن الاختلاف هو الأساس والاتفاق هو الفرع. فى حين الاختلاف هو اجتهاد إنسانى حول أصل واحد. ومع ذلك يظل السؤال مطروحا: أين الرشدية عند ابن رشد الفقيه؟

(١) السابق. جـ١/١٦٧. وهى بالجملة مسألة مسكوت عنها، جـ١/٦٤. فهذا هو الذى رأينا أن نثبته فى هذا الكتاب من المسائل التى ظننا أنها تجرى مجرى الأصول وهى التى نطق بها الشرع أكثر من ذلك أعنى أن أكثرها يتعلق بالمنطوق به إما تعلقا قريبا أو قريبا من القريب، جـ١/٩٠. وفى هذا الباب مسائل كثيرة أعنى اختلافهم فى الصفات المشترطة فى الإمام تركنا ذكرها لكونها مسكوتاً عنها فى الشرع. وقصدنا فى هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ما له تعلق قريب بالمسموع، جـ١/١٤٩. وهذه مسائل تتعلق بهذا الباب خارجة عما ذكر من فروض الصلاة، جـ١/١٦٩/١٨٣/٢٨٣-٢٨٤.

الاشتباه فى فكر ابن رشد

١ـ ماذا يعنى الاشتباه؟

يعنى الاشتباه توترا بين قطبين، كلاهما صحيح، تناقضا بين طرفين، كلاهما ضرورى. ودون هذا التوتر فى الوتر المشدود لا يصدر نغم ولا يُسمع لحن. ارتخاء عن أحد الطرفين يقضى على الشد من أساسه. وهو توتر طبيعى نظرا لوجود الفكر بين دوافع متباينة. تتجاذبه بواعث متعددة. وكلها تعبر عن الموقف الحضارى. وإن إبداع المفكر هو قدرته على العزف وإصدار ألحان متناغمة بدلا من النشاز. وقد يختلف عازف عن آخر فى الألحان ولكن يتفق كلاهما فى التناغم وجمال اللحن. فالمذاهب الفلسفية كالأعمال الفنية لها تناغمها الفنى، ورنينها فى آذان المستمعين وصداها فى قلوب القراء.

والتوتر موقف انفعالى ووجودى مصاغ صياغة عقلية. فالتحليلات العقلية، والاختيارات المذهبية، والبدائل النظرية والجدل بين التيارات الفكرية كلها تحاول الإبقاء على أكبر قدر ممكن من التوتر بين القطبين. والخلاف فقط فى درجة الشد من أجل إصدار أنغام غليظة أو متوسطة أو حادة. التوتر فى الفكر يعبر عن التوتر فى الحياة، والاشتباه فى النسق الفلسفى يعبر عن الاشتباه فى الوجود. والاشتباه واقع وليس استثناء، ضرورى وليس محتملا. لذلك لا يوجد فى الاشتباه صواب أو خطأ، حق أو باطل، صحيح أو فاسد. فكلا الطرفين صحيح، وكلا القطبين

(*) عالم الفكر، الكويت ٢٠٠١/٢٠٠٢.

صواب. إنما يكون الميل لأحد القطبين أكثر من الآخر، والانحياز إلى أحد الطرفين طبقا للتربية والمزاج وتقدير الموقف. لذلك اختلفت المذاهب الفقهية، والفرق الكلامية، والطرق الصوفية والتيارات الفلسفية. وفى الوقت الذى تقضى الحضارة على مقوماتها بفعل السلطة الدينية أو السياسية يكون ذلك نذيرا له ببداية النهاية.

ولا يدل الاشتباه على أى نقص فى الوضوح الفكرى أو أى تردد فى الموقف العلمى بل كلما كان الاشتباه قويا كان الفكر أخصب وأعمق، وكلما كان التوتر حاداً كان الصوت أعلى. فالفكر صرخة. الفكر بوق فى بداية سيمفونية لجذب الانتباه مثل ضربات القدر الأولى فى السيمفونية الخامسة لبيتهوفن أو فى نهايتها للإعلان عن فكر جديد. والحسم والقطع بدعوى الجذرية إنما هو موقف أيديولوجى صرف وليس موقفا علميا، انحياز مسبق لأحد الطرفين وتضحية بالواقع نفسه كما يحدث الآن فى الجزائر. يختصم الفريقان، العلمانى والسلفى. ويقطعان ما بينهما من توتر خلاق، وشعب الجزائر هو الضحية. وهو ما يحدث فى مصر وتونس فى استقطاب حاد بين السلفيين والعلمانيين. الفريق الأول يكفّر الثانى، والثانى يخوّن الأول. وتبقى الدولة مانعا من الالتحام بين الطرفين حتى لا تتولد الطاقة وتصبح الدولة هى الضحية.

لا يعنى الاشتباه أى موقف توفيقى بين طرفين متناقضين بغية التوسط وعجزا عن الحسم وإرضاء للجميع فى نهاية سعيدة، لا غالب ولا مغلوب، لا منتصرا ولا مهزوما بل إقراراً بواقع ثقافى وموقف حضارى وتعددية منهجية. وهى طبيعة الحضارة بعيدا عن التضاد المفتعل فى الحضارة الغربية فى الثنائيات المتعارضة بين العقل والحس، الاستنباط والاستقراء، المثال والواقع، الفرد والجماعة. وأخذ أحد الطرفين ضد الآخر مرة، ثم أخذ الآخر ضد الأول مرة أخرى وكرد فعل حتى ينشأ التوازن المعرفى والعودة إلى المركب الجدلى بين الطرفين. الحسم فى النية والقصد وليس فى التطبيق والممارسة، الأقرب إلى التجميع لا التفريق، والمصالحة وليس الخصام.

ولا يعنى هذا الاشتباه وضع ثنائيات متعارضة حيث لا تعارض أو إسقاطا من ثنائيات العصر الماضى على القدماء مثل: التراث والتجديد، الأصالة والمعاصرة، القديم والجديد، التراث والحداثة لأنها ثنائيات موجودة فى التراث القديم فى كل العلوم. فى الكلام والفلسفة مثل: الصورة والمادة، العلة والمعلول، الزمان والمكان، الجوهر والعرض، الكل والجزء...الخ. وموجودة فى منطق اللغة عند الأصوليين مثل: الظاهر والمؤول، الحقيقة والمجاز، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، العام والخاص، الأمر والنهى...الخ، وموجودة عند أحوال الصوفية مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد...الخ، وتدل هذه الثنائية على عمق الواقع ومستوياته المختلفة وتداخلها ضد التسطيح والأحادية والحرفية. فالكلام له ظهر وبطن، والواقع له إدراك وتأويل. والفلاسفة العظام هم الذين أبقوا على هذا التوتر حيا فى مذاهبهم، أرسطو وهيجل وهوسرل وبرجسون.

فأرسطو يبحث فى نفس الوقت عن الصورى والمادى، العقلى والحسى، العام والخاص، الضرورى والفردى، كما لاحظ مؤرخو المذاهب الفلسفية. لذلك كان صاحب المنطق وفيلسوف الطبيعة فى آن واحد. وهذا هو السبب فى إعجاب المسلمين به نظرا لأن الإسلام أيضا حاول الجمع بين الطرفين مثل أرسطو، العقيدة والشريعة، الله والعالم، ملكوت السماء وملكوت الأرض، القانون والمحبة، وباختصار اليهودية والمسيحية. وكما أن أرسطو آخر فلاسفة اليونان، يؤرخ للسابقين، فكذلك الإسلام آخر مراحل الوحى، الرسول خاتم الأنبياء، ويؤرخ للأنبياء السابقين. فى أرسطو اكتملت المدرستان الرئيسيتان فى الفلسفة اليونانية، الفيثاغورثية والطبيعية، وفى الإسلام اكتمل الوحى واختتمت النبوة.

هيجل هو أرسطو العصر الحديث الذى جمع بين الطرفين، المنطق والوجود، الروح والتاريخ، المثال والواقع، العقل والحس، الله والدولة، الدين والفلسفة عن طريق الصيرورة.فكلا الطرفين يمثلان مرحلتين لصيرورة واحدة ضد

ثنائيات اليونان، بين شلنج وفشته فى المثالية الألمانية، بين كانط وديكارت فى الفلسفة الغربية، بين الشرق والغرب مثل جوته.

فإذا كان أرسطو هم المعلم الأول وابن رشد هو الشارح الأعظم، فإن هيجل هو المعلم الأول فى الغرب الحديث وريث اليونان القديم وبالتالى فمن هو شارحه؟ ولو بعث ابن رشد الآن فمن يشرح؟ على عكس الذين فصلوا بين الاشتباه واختاروا أحد الطرفين دون الآخر مثل باركلى الذى اختار المثالية وضحى بالعالم أو ماخ الذى اختار التجريبية وضحى بالتصور أو ديكارت الذى اختار الذات دون الموضوع، وجعل العالم مفهومين رياضيين. الحركة والامتداد، أو فولف الذى قطع بالعقل دون النقد، وليبنتز الذى أحال العالم كله إلى عقل وذرات روحية أو الوضعية المنطقية والاجتماعية التى اختارت اللغة والأشياء دون المعانى والتصورات.

كما حاول هوسرل وبرجسون مثل أرسطو وهيجل كل على طريقته،الألمانية والفرنسية، الجمع بين الطرفين. جمع هوسرل بين العقل والحس. الصورة والمادة، قالب الشعور ومضمون الشعور، الذات والموضوع، البنية والتاريخ، الأنا والآخر فى التجربة المشتركة. وفعل برجسون نفس الشىء، أرسطو وهيجل داخل الشعور الذى يجمع بين الزمان والخلود، التطور والخلق، المكان والزمان، الثابت والمتحرك، العقل والحدس فى ثنائيات متعارضة تبين أزمة الوعى الأوروبى فى بداية النهاية[1]. ومازالت هذه المذاهب المتشابهة هى التى تثير الفكر، وتدفع إلى التأويل، وتتعدد المدارس التى تخرج منها. وهى التى تؤدى إلى التراكم الفلسفى، والخصوبة الفكرية.

فإن لم يكن الاشتباه واقعا فى الحياة وفى الوجود يعبر عنه فى الفكر، فعلى الأقل يكون افتراضها علميا لفهم المذاهب الفلسفية إذا ما تعارضت نصوصها، وتناقضت مواقفها، واختلف المنطوق به عن المسكوت عنه. والافتراض العلمى

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٥١٥-٦٠٧.

الذى يتم تصديقه فى الواقع أو الذى يكشف عن مكوناته يكون أقرب إلى الواقع منه إلى الافتراض. وهو ليس افتراضا واحدا من الغرب من النقد الأوروبى المعاصر أو من اللسانيات الحديثة أو من الفلسفة الوجودية كما كتبت سيمون دى بوافر "من أجل أخلاق للاشتباه" بل هو مفهوم موروث ولفظ أصولى فى "المحكم والمتشابه"، والانتقال به من منطق الألفاظ إلى منطق الفكر، ومن مباحث اللغة إلى الموقف الحضارى، ومن آليات التأويل إلى المسار التاريخى. وهناك اثنتا عشر اشتباها فى فكر ابن رشد وموقفه الفلسفى. تعبر عن وضعه الحضارى العام فى المشرق أو المغرب، وليس فى الأندلس وحده وفى عصر بعينه، عصر الموحدين. هذه الاشتباهات أقرب إلى المنهج منها إلى الموضوع، ومعظم موضوعات ابن رشد تُرد إلى مناهجها وكما فعل ابن رشد نفسه فى "مناهج الأدلة" عندما أنهاه بخاتمة عن "قانون التأويل". ويمكن صياغة هذه الاشتباهات فى صيغة تساؤلات فى ثنائيات متقابلة تبيّن التوتر بين القطبين دون أن تكون هناك بالضرورة إجابة عليها بالاختيار بينهما على التبادل. هى تساؤلات وليست أسئلة، إشكالات لا إجابة عليها بنعم أو لا. فالاشتباه نعم ولا فى نفس الوقت. لا حل لها بالضرورة بل تظل قائمة وإلا مات الفكر، وانتهى الإبداع.

قد يميل أحيانا ابن رشد إلى أحد الطرفين أكثر مما يميل إلى الآخر. فلا يوجد وسط حسابى بين الطرفين. وقد توجد هذه الثنائيات على مستويات مختلفة وتراتبية فى الأعماق. فابن رشد تأويلى فى السطح وظاهرى فى العمق، تقدمى فى السطح وسلفى فى العمق، عقلانى فى الظاهر ونصى فى الباطن، مالكى فى النظر وحنبلى فى العمل. وقد تتداخل هذه الأعماق واحدا تلو الأخرى. فكل عمق ظاهر له عمق باطن، ليس بالضرورة على سبعة أحرف. فهو شارح فى الظاهر مؤلف فى الحقيقة، فيلسوف على ما يبدو، متكلم على ما هو عليه، معتزلى فى النية المعلنة أشعرى فى التطبيق والممارسة، متكلم على العموم وقاضى على الخصوص، قاضى فى التاريخ وعالم فى البنية، ملحد فى القول مؤمن فى الرؤية، معارض فى السلوك وسلطوى فى التوجه، فى نهاية عصر المغاربة

وفى بداية ثانية لعصر المشارقة، فى نهاية الغرب الحديث وربما فى بداية الشرق الجديد.

هذا الاشتباه هو الذى يسمح بالقراءات المتعددة لابن رشد والتى تصل إلى حد التناقض. وكلها قراءات صحيحة بشرط ألا يُخطّئ بعضها بعضا. كل قراءة تأخذ طرفا وتترك الطرف الآخر. إسقاطا من الباحث عليه. لو كان عقلانيا خرج ابن رشد كذلك. ولو كان سلفيا خرج ابن رشد كذلك. والقراءة العلمية الموضوعية الحضارية هى التى تصف هذا الاشتباه الذى يعبر أيضا عن الموقف الحضارى للباحث وطبيعة المرحلة التاريخية التى يمر بها.

٢ـ تأويلى أم ظاهرى؟

أصبح من المسلمات أن ابن رشد من أنصار التأويل، شأنه فى ذلك شأن جميع الفلاسفة، ابن سينا خاصة، والمتكلمين، المعتزلة خاصة، والصوفية، الغزالى وابن عربى نموذجا. ولقد أضاف فى نهاية "الكشف عن مناهج الأدلة" خاتمة فى "قانون التأويل"[(١)]. وهو الذى يؤول النظر فى آيات القرآن على أنها الحكمة. ولا يرفض تأويل الفلاسفة لآيات أربعة فى القرآن توحى بقدوم العالم منها ﴿وكان عرشه على الماء﴾، فالماء أقدم من العرش، ﴿ثم استوى على السماء وهى دخان﴾ فالسماء قديمة على شكل دخان[(٢)]. والقول بالنعيم الروحانى والعذاب عند الفلاسفة خاصة ابن سينا خشية من الوقوع فى التجسيم المادى والتشبيه الحسى. ولا تكفير للمتأولين حتى عذر الغزالى لأن التأويل ليس خروجا على الإجماع لأنه لا إجماع فيه. فإذا ما تعارض البرهان مع ظاهر الشرع يؤول الشرع. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل باللسان العربى. والقصد من ذلك الجمع بين المعقول والمنقول. ويجوز التأويل إذا ثبت بالإجماع على نحو ظنى وليس بمجرد حكم العقل.

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٤٨-٢٥١.

(٢) السابق ص٢٠٥/١٣٣/١٧٣-١٧٤/١١٠-١٨٤، فصل المقال ص١٦-١٧/٣١.

ولا يجوز إخراج التأويل الفلسفى أو الكلامى أو الصوفى لمن هو غير أهل له مثل العوام كما قال الغزالى فى "الجام العوام عن علم الكلام" وفى "المضمون به على غير أهله". لا ينبغى التصريح بالتأويلات للجمهور. ولا يعلم التأويل الحق إلا الله. لا الجمهور ولا العلماء، لا العامة ولا الخاصة، لا المتكلمون ولا الفلاسفة. ولا ينبغى للصفات الجسمية التصريح بها للجمهور. التأويل كالدواء فى غير محله، يضر أكثر مما ينفع. وتتراكم التأويلات وتتضارب فيما بينها حتى يغيب النص الظاهر ولا يبقى إلا تأويلاته. يختفى الجوهر ولا تبقى إلا الأعراض، وهذا هو معنى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة.

والحقيقة أن قانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهرى الاتجاه أكثر منه مؤولا فالمعانى الموجودة تنقسم قسمين:

١- أن يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو بعينه الموجود بنفسه أى الظاهر دون المؤول، وهو ما لا تأويل فيه، وتأويله خطأ ولا شك.

٢- ألا يكون المعنى المصرح به فى الشرع هو المعنى الموجود بنفسه إنما على بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذى يحتمل التأويل وهو على أربعة أصناف:

أ- ما لا يعلم الممثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة ولا تستطيعها إلا الفطر الفائقة، فشتان ما بين المثل والممثول. وكلاهما بعيد عن الأفهام. وتأويل خاص للراسخين فى العلم وحدهم.

ب- أن يكون المثل والممثول قريبين للإفهام وهو المصرح فيه التأويل.

جـ- أن يكون المثال بعيدا والممثول قريبا والغاية منه تحريك النفوس مثل "الحجر الأسود عين الله فى الأرض"، ويجوز تأويله كما فعل الغزالى والمتكلمون ولا يجوز.

د- أن يكون المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية، والأحفظ للشرع عدم التأويل وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهرة الشريعة، ينكرها

الجمهور. فمن خمسة أصناف واحد لا يجوز تأويله وواحد يجوز تأويله. والثلاثة الباقية يجوز ولا يجوز تأويله، وعدم الجواز أقرب. ومن ثم يكون ابن رشد فى قانون التأويل أقرب إلى الظاهر منه إلى المؤول.

وبالرغم من نقد ابن رشد للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة إلا أنه فى نفس الوقت يبدو ظاهرى الاتجاه. يرفض تأويلات المتكلمين والفلاسفة والصوفية لأنها ضد ظاهر النصوص. ويرفض تأويلات شراح أرسطو، يونان ومسلمين لأنها ضد ظاهر قول أرسطو. واللجوء إلى ظاهر القول يخلص القرآن من سوء تأويل المتكلمين، ويخلص أرسطو من سوء تأويل الشراح. العودة إلى قول أرسطو، وتفسير أرسطو بأرسطو، ونصه هو أحد وسائل إنقاذ أرسطو من بين أيدى الشراح، تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى فإنه يؤخذ أقرب المعانى إلى اللفظ، وأكثرها تطابقا مع النص.

وأول من سار فى وادى التأويل الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية. ثم جاء أبو حامد، فطم الوادى على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور. فالتأويل انحراف تاريخى عن السنة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة، ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع. ولا كلف بها الناس. ولا جعلها مناطا للثواب.

وفى "مناهج الأدلة" يرفض تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة فى أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هى أمور شرعية يقينية حث عليها الشرع فى الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عن الأشاعرة: العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من طبيعة العقل، توقيفية وليست استنباطية.

والتنزيه من الكتاب وأياته وليس من مقتضيات العقل أو ضرورات الإيمان. وتقتضى ظواهر الشرع إثبات الجهة والرؤية. لا تؤول الأيات إلا على ظاهر الشرع، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. وظاهر الشرع لا يجوز تأويله وهو دور

منطقى جديد. ونفى صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوبا من العقل. وصفات الجسمية سكت الشرع عنها بالرغم من أنه صرح باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفى ولا إثبات وذلك مثل النزول والصعود إلى السماء. ويثبت ابن رشد الجهة طبقا لظاهر الشرع بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفى الجسم نظرا لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. ولا يجب تأويل ما لم يصرح الشرع بتأويله. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلا هم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا باتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين[1]. لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد وداود وابن حزم. وإذا كانت الرشدية اللاتينية فى الغرب قد أخذت بالجانب التأويلى عند ابن رشد فإن الحركة السلفية فى التراث الإسلامى بعد ابن رشد فى القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب فى ابن تيمية وابن القيم والاتجاه السلفى المعاصر.

٣ـ تقدمى أم سلفى؟

لا يعنى تقدمى هنا ما يعنيه المعاصرون فى مقابل "رجعى" أو "محافظا" بل يعنى فقط أن التاريخ يتقدم، وأن المتأخرين أفضل من الأولين، وان هناك تراكما علميا من السابق إلى اللاحق. حدث ذلك فى الفلسفة اليونانية منذ سقراط والمدارس الطبيعية الأولى حتى أرسطو والمدارس الأخلاقية التالية له. فقد بدأت الفلسفة اليونانية بتيارين كبيرين، التيار المثالى العقلى الرياضى الصورى الذى بدأه فيثاغورث وسار فيه سقراط وأفلاطون، والتيار الطبيعى المادى التجريبى الذى بدأه الطبيعيون الأوائل من الإيليين وسار فيه طاليس وديموقريطس حتى صب فى

---

(١) مناهج الأدلة، ص١٣٤/١٨٢/١٤٨/١٦٠/١٦٨-١٧٠/١٧٦/١٨٢/١٩١/٢٠٧. فصل المقال ص٢١/٢٤.

أرسطو. فأرسطو بمذهبه المنطقى الطبيعى يمثل آخر ما وصلت إليه الفلسفة اليونانية من تقدم. لذلك شابه ابن رشد أرسطو. فابن رشد أيضا يمثل تقدم الفلسفة الإسلامية من الكندى والرازى بالرغم من انحراف الفارابى وابن سينا وصولا إلى ابن رشد الذى أكمل الفلسفة العقلية الطبيعية وبين وحدة نظم الوحى والعقل والطبيعة. وهو مشابه لتطور الوحى فى مراحله الثلاث، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. فأرسطو والإسلام وابن رشد يمثلون قمة التقدم فى تاريخ البشر القديم.

ويجب الاستعانة بالقدماء وبمن سبقوا المسلمين فى الملة فإن الألة القديمة تنفع فى دراسة الموضوع الحديث. النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إذ أن مغزاهم ومقصدهم ما حث عليه الشرع. وقد نظر القدماء قبل الإسلام فيما نظر الإسلام فيه، والاعتراف بحقهم ضرورى. وهو نفس موقف الكندى فى أخذ الحق من أى مكان حتى ولو كان من الأمم القاصية. ولقد نظر القدماء فى المقاييس وفحصوها أتم فحص لذلك كان النظر فى كتبهم سابقا على النظر فى كتب المحدثين، ويشكرون عليه. والقدماء نوعان، الأول بالنسبة إلى الحضارات مثل تقدم اليونان على المسلمين، تقدم الأوائل على الأواخر، والثانى بالنسبة لداخل كل حضارة، تقدم أفلاطون على أرسطو أو تقدم الكندى على ابن رشد. ومسار التقدم هو التراكم التاريخى وإضافة اللاحقين على تراث السابقين. والتقدم سنة الأنبياء ومسار الوحى مثل تقدم اليهودية على المسيحية، وتقدم المسيحية على الإسلام. قصص الأنبياء نوع من القص الشعبى لمفهوم التقدم، قيام الدول وسقوطها حتى يتحقق التراكم التاريخى الكافى لاستقلال الوعى الإنسانى واكتماله.

وهناك تقدم داخل العلوم الإسلامية مثل تقدم المنطق على الطبيعيات، والطبيعيات على الإلهيات. وفى أصول الفقه القياس نفسه إلحاق المتقدم بالمتأخر، واللاحق بالسابق، والفرع الجديد بالأصل القديم. وهناك تقدم المنسوخ على الناسخ، وسبب النزول على الآية. وروح القرآن ﴿فالسابقون السابقون﴾، ﴿لمن شاء

منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾ وأحيانا يكون التقدم إلى الخلف عن طريق التخلص من سوء تأويل الشراح، يونان ومسلمين والعودة إلى النص الأول، نص أرسطو. والتاريخ ينتقل من الصواب إلى الخطأ، ومن الحق إلى الباطل، ومن الصحيح إلى الفاسد. أرسطو على حق قبل شراحه. ثم انهار الحق على أيدى الشراح. والإسكندر على حق لأنه أقرب الشراح إلى أرسطو فى الزمان. وثاوفرسطس أساء التأويل لأنه أبعد الشراح عن أرسطو. وثامسطيوس بينهما. كلما ابتعد الشارح عن الأصل أساء، وكلما اقترب منه أخطأ. فالحقيقة عند السلف وليس عند الخلف ﴿فخلف من بعدهم خلفا، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾، "خير القرون قرنى"، "الخلافة ثلاثون سنة ستتحول بعدها إلى ملك عضود". وهو التصور الأشعرى القائم على أولوية المفضول على الأفضل وعلى انهيار التاريخ تدريجيا من الأكثر فضلا إلى الأقل ومن الأكثر كمالا إلى الأقل. وهو التصور وراء كتابة التاريخ على أنه طبقات، طبقات المفسرين، طبقات المعتزلة، طبقات الحنابلة، طبقات الشافعية، الطبقات الكبرى للصوفية كما كتب الشعرانى. فابن رشد بهذا المعنى سلفى النزعة يرى أن الكمال فى الماضى، وأن الزمان تناقص تدريجى من الأكثر كمالا إلى الأقل كمالا. فإذا ما نشأت حركة إصلاح فإنها تكون سلفية بالضرورة أى العودة إلى الأصول الأولى إلى البراءة الأصلية للنص الأول قبل أن ينال منها مبضع التأويل، إلى البكارة الأولى قبل أن يفقد الفكر عذريته. والكندى والرازى كانا أفضل من الفارابى وابن سينا، العقل والطبيعة بداية الطريق الصحيح. والإشراق والتصوف بداية الانحراف. ونبوة إبراهيم دين الحنفاء الدين الطبيعى. ثم انحرف فى سوء تأويل اليهودية له بالإغراق فى صور الشريعة الخارجية دون المضمون القلبى، وانحراف المسيحية عنه بالدخول فى العقائد الكنسية حول طبيعة السيد المسيح. والإسلام عود إلى دين إبراهيم الأول، الحنيفية السمحة. الحق مع القدماء، يدور معهم حيث داروا. لذلك كان الله هو القديم، والعالم خروج عليه. وكانت الروح قديمة والبدن سجنا له وانحراف عن طريقها. مستقبل البشرية إذن فى نهاية العالم والعودة إلى الله، وفى فناء الدين ومعاد الروح.

٤ـ مالكى أم حنبلى؟

ومن الشائع أن ابن رشد مالكى المذهب فى الفقه، حفيدا عن جد، منذ انتشار المالكية على يد تلاميذ مالك فى المغرب العربى عبورا إلى الأندلس. والناظر فى مجمل أعماله الفلسفية والطبية والفقهية يصعب التعرف على المالكية فيها فهو من أصحاب الرأى والقياس منذ "فصل المقال"، والقول بوجوب النظر شرعا، ومن ثم يكون أقرب إلى الحنفية. يرجع الفروع إلى الأصول، والجزئيات إلى الكليات كما يفعل فى الطب. يوازن بين الأدلة. ولما كانت الفروع تتشعب إلى ما لا نهاية اقتصر على أمهات الفروع. الحقيقة من جانب الأصل وليست من جانب الفرع، ومن جانب الوحدة وليست من جانب التعدد. يقل الاختلاف ويزيد الاتفاق للبحث عن الأصل المشترك. والبحث عن بنية للفقه ولمسائله تجعله أقرب إلى أهل الرأى والنظر.

ونظرا لتمسكه بالنصوص الأرسطية أو القرآنية مغلبا إياها على التأويل فهو أقرب إلى الشافعية الذى ثبت النص فى عصر تدوين السنة حتى توارى الاجتهاد. والجمع بين الرأى والمصلحة، بين أبى حنيفة ومالك كان عودا إلى النص الأول الذى تتجاذبه أساساه الرئيسيان، العقل والواقع، ممهدا الطريق إلى أحمد بن حنبل الذى أظهر النص وجعله أساس العقل والمصلحة، فأصبح الأصل فرعا والفرع أصلا[1]. وتغيب المالكية إلا فى مواطن قليلة، روح المصلحة التى عبر عنها مالك فى المصالح المرسلة. كانت نية ابن رشد تأليف كتاب فى المذهب المالكى يجمع فيه أصوله ومسائله المشهورة التى فى حكم الأصول للتفريع عليها كما فعل ابن القاسم مستنبطا أحكاما على أصول المذهب المالكى، ولم ينقلها عن مالك كما يفعل أهل الإتباع والتقليد فى الأحكام والفتاوى ويشير إلى مذهب مالك عند أهل المغرب.

وأحيانا يبدو أنه ظاهرى المذهب. فقد انتشر المذهب الظاهرى فى الأندلس بعد داود وابن حزم وكان أحد أسباب سيطرة الفقهاء وتحريم تأويل النصوص فى دولة الموحدين. وصورة القياس فى "بداية المجتهد" أقرب إلى صورته عند

---

(١) نصر حامد أبو زيد: الشافعى مؤسس الأيديولوجية الوسطية، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٣.

أهل الظاهر، مجرد آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يُراد به الخاص عكس الخاص الذى يراد به العام. وهو معنى ضيق للقياس أقرب إلى الرفض منه إلى القبول لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. وهو التعريف العام للقياس. والتعليل هو أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. كما أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك المسائل على التخيير، وهو ما يعارضه ابن رشد وأهل الظاهر. وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة فى التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذى وراء الاختلاف الذى وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

وقد لا يكون غير صواب إذا قيل أن ابن رشد حنبلى الاتجاه بمعنى أهل الظاهر. فكتابه العمدة "بداية المجتهد" نموذج للفقه التقليدى القديم لدرجة الشك فى صحة نسبته لابن رشد لأنه خال من "الرشدية". لا يتجاوز قسمة الفقه القديم إلى عبادات ومعاملات بالرغم مما فى العنوان من لفظ الاجتهاد، وأن القصد من الكتاب الحث عليه وعلى النظر فى الأدلة. فإذا ما تعارضت الأدلة فإن المصلحة ليست هى المرجح كما هو الحال عند المالكية أى من خارج الأدلة ومصدرها، فالمصلحة أساس التشريع، بل من داخل الأدلة النصية عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا كما هو الحال فى المدارس الفقهية التقليدية. ويمكن حل التعارض عن طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدهما عاما والآخر خاصا كما هو الحال فى منطق الألفاظ التقليدى. ولا يأتى التخيير طريقا للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فإن استحال الجمع بين الدليلين على أى وجه من الوجوه يُعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات، وهو أقرب إلى الفقه الظاهرى عند داود وابن حزم. ويظل الغالب على ابن رشد هو حل التعارض بين الأدلة عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، المستثنى والمستثنى منه. وقد يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة خاصة اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربع

تستنبط الأحكام وهى العام والخاص، والعموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أقوال الأحكام بصيغ الكلام: خبر أم استخبار، أمر أو نهى، تساؤل أو تمنى أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم[١].

كما يلخص ابن رشد كتاب "المستصفى" للغزالى فى أصول الفقه فى كتاب "الضرورى فى أصول الفقه" رادا الأركان الأربعة: المستثمَر، المستثمِر، والثمرة وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها إلى مباحث الألفاظ[٢].

٥- عقلانى أم نصى؟

ومن الشائع أيضا أن ابن رشد فيلسوف العقل والتنوير. وقد كتبت عشرات الدراسات على عقلانية ابن رشد. فهو فيلسوف يعطى الأولوية للدليل العقلى على الدليل النقلى. ويعرف الحكمة بأنها "النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". وهو الذى يفرق بين أقاويل ثلاثة: الخطابى والجدلى والبرهانى. ولا يقبل الفيلسوف إلا البرهان. ويترك للمتكلم الجدل، وللصوفى الخطابة. النظر واجب بالشرع وهو الاعتبار. ودعا الشرع إلى اعتبار الموجودات بالعقل وهو القياس. ومعرفة الله بالبرهان. ويدافع عن علم الله بالكليات ضد اتهام الغزالى الفلاسفة بإنكار علم الله بالجزئيات بأن علم الله بالكليات يتضمن بالضرورة العلم بالجزئيات نظرا لقاعدة الاستغراق فى المنطق. والله يعلم الجزئيات عن طريق الاستنباط وليس عدا تجريبيا فردا فردا عن طريق الاستقراء. ويرفض الحشوية الذين قالوا إن معرفة وجود الله هو السمع لا العقل. وينقد سوء استعمال العقل من الأشعرية، العقل الجدلى أو الخطابى وليس العقل البرهانى، العقل الذى لا يعتمد على ذاته بل على النصوص الدينية الموجهة أو الانفعالات الإيمانية الضمنية

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩. جـ٢. ص٤١٩.

(٢) انظر دراستنا: ابن رشد فقيها، ألف، مجلة البلاغة المقارنة العدد (١٦). القاهرة ١٩٩٦ ص١١٦-١١٤، فصل المقال ص١٤.

مثل كل أدلتهم على وجود الله. أما بداهة العقل، ونوره الفطرى فهى أقرب إلى الفطرة التى يخاطبها دليل الشرع[1].

وهو فى نفس الوقت نصى. صحيح أن الشرح تأليف غير مباشر ولكن الشرح الكبير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة". يبدأ بنص أرسطو نصا نصا يشرحه ابن رشد كما هو الحال فى علم التفسير للقرآن الكريم فصلا بين النص القرآنى ونص المفسر. موضوع الشرح نص مستقل له قدسيته. يوضع بين معقوفتين. وتذكر له صيغ أخرى فى نسخ أخرى. ويُحل الاختلاف بين الشراح، يونان ومسلمين، بالعودة إلى النص لمعرفة أى صيغة استعملها الشارح. فربما استعمل الشراح صيغا مختلفة وترجمات متعددة. قد يرجع اختلاف الشراح إلى اختلاف المترجمين.

يكثر من الأدلة النقلية خاصة فى "فصل المقال" وهو الكتاب الشهير فى ضرورة الفلسفة، وفى "مناهج الأدلة" الكتاب الشهير فى علم الكلام ضد الأشعرية. الأول به عشرات الآيات والأحاديث والثانى به المئات. وهما عمدة التأليف عند ابن رشد[2]. وإذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولوية للنص، "صدق الله وكذب بطن أخيك"، قول الرسول بعد أن نصح بشرب العسل لعلاج الإسهال فزاد الإسهال.

وفى "فصل المقال" الفلسفة واجبة بالشرع أى أن إعمال العقل واجب بالنص وليس من طبيعة العقل أو مقتضيات البرهان. والقياس العقلى هو القياس الشرعى. والفكر الفلسفى هو الفكر الشرعى. وكما يعتمد القياس المنطقى على مقدمة كبرى فإن الأصل فى القياس الشرعى نص. والعلة منصوص عليها. والحكم منصوص عليه. ولا يوجد إلا الفرع الذى يمثل النازلة الجديدة، وهى جزئية مندرجة تحت كلياتها التى أحصاها الشرع فى المقاصد العامة للشريعة كما قال

(١) فصل المقال ص٩-١٠، مناهج الأدلة ص١٣٤-١٤٩/١٧٤.

(٢) فى "فصل المقال" الآيات (٢٠)، الأحاديث (٤). وفى مناهج الأدلة: الآيات (١٦٠)، الأحاديث (٩).

الشاطبى. فلا توجد نازلة فرعية إلا ولها أصل كلى فى الشرع وإلا استحال القياس. نموذج القياس هو القياس الفقهى الذى كان فى الصدر الأول. بل إن الحشوية التى تنكر القياس محجوجة بالنصوص وليس بالعقول. والأدلة العقلية منصوص عليها فى آيات قرآنية أقرب منها إلى حجج عقلية. والدليلان الجديدان لابن رشد على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع دليلان شرعيان نصيان موجودان فى الكتاب العزيز، آيات لدليل العناية وآيات أخرى لدليل الاختراع، وآيات ثالثة للدليلين معا[1]. ودليل الوحدانية مستمد من آيات ثلاث من الكتاب العزيز. ويُعرف التنزيه بالنص من آيات الكتاب العزيز. وإثبات الجهة بالشرع والعقل عند ابن رشد وهو أقرب إلى إثبات الشرع لأن العقل ينفى الجهة ويقوم بالتأويل. ويرفض ابن رشد إثبات النبوة بالمعجزة فذاك لا يليق إلا بالجمهور. ويرفض أيضا إثباتها عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل[2].

٦ـ شارح أم مؤلف؟

والصورة الشائعة لابن رشد انه شارح أرسطو، بل والشارح الأعظم. ولولاه ما عرف المسلمون أرسطو على ما هو عليه ولظلوا يخلطون بينه وبين أفلوطين كما هو الحال عند الفارابى وابن سينا، ينسبون إليه "اثولوجيا" أرسطاطاليس وهى أجزاء من التاسوعات لأفلوطين. لقد اكتشف ابن رشد استحالة نسبة هذا الكتاب لأرسطو نظرا لتعارض المذهبين. كما أن معظم مؤلفات ابن رشد شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر. وهى تعادل عشرة أضعاف ما كتب. الشروح بالعشرات، والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل.

والحقيقة أن الشرح تأليف غير مباشر وليس مجرد شرح، لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة. يهدف إلى تحقيق وحدة الثقافة العربية الإسلامية، وإدخال الوافد إلى الموروث بدلا من بقائه خارجه، عنصر جذب وانبهار، واستعماله أداة للتعبير

---

(١) فصل المقال ص٢٤/٩-١١. مناهج الأدلة ص١٣٤.

(٢) مناهج الأدلة، ص١٥٢-١٥٥/١٦٨/١٧٨/٢١٠.

عن التصور الإسلامى للعالم. فالوافد علوم وسائل والموروث علوم غايات[1]. يضع الجزء فى إطار الكل، والعبارة فى سياقها، والكتاب الواحد داخل علمه، والعلم داخل النسق الأرسطى كله، والنسق الأرسطى كله داخل الفلسفة اليونانية، والفلسفة اليونانية فى إطار عام من الحضارات المقارنة التى تكون حضارة البشر جميعا. وينتقل ابن رشد من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيرا أم تلخيصا أم جامعا، ويتحول الشرح إلى عرض الموضوع ذاته وإيجاد بنيته الداخلية بناء على القسمة العقلية وليس الرواية "قال... يقول". وسهل ذلك نظرا لوحدة الموقف بين أرسطو وابن رشد كلاهما فى نهاية المطاف. أرسطو مؤرخا للحضارة اليونانية، وابن رشد مؤرخا للحضارة الإسلامية. الشرح إعادة كتابة النص المشروح من حيث التركيز والإسهاب. قد تحذف أجزاء وتضاف أجزاء أخرى من أجل إيجاد توازن للموضوع. وتُسقط الأمثلة اليونانية، وتوضع أمثلة عربية إسلامية بدلا منها حتى تكون أكثر وضوحا. فقد تغيرات البيئة الثقافية. ولا تدل الأمثال إلا فى بيئاتها[2].

والحقيقة أنه مؤلف وأن الشرح مثل الترجمة تأليف غير مباشر. مهمة الشرح تقطيع الوافد جزءا جزءا وتمثله داخل الموروث للقضاء على ثنائية مصادر المعرفة، الوافد والموروث، وتحقيق وحدتها، العقل الخالص والتجربة الطبيعية. ويتم الشرح على مستوى الألفاظ فيكون التفسير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة" أو على مستوى المعانى فتكون التلاخيص مثل تلاخيص المنطق وبعض الطبيعيات مثل "السماء والعالم" أو على مستوى الأشياء فتكون الجوامع مثل جوامع بعض أجزاء المنطق. ولا يكون الشرح صحيحا ما لم يتم الانتقال من مستوى الألفاظ والعبارات والأقوال للنص المشروح إلى مستوى الأشياء التى يراها الشارح ويعبر

---

(١) انظر دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٦٧-١٧٧.

(٢) انظر دراستنا: ابن رشد شارحا وأرسطو فى دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص١٧١/٢٠٣.

عنها بألفاظه وعباراته وأقواله. فلو اتفقت الرؤيتان بين المؤلف الأول والشارح الثانى، بين أرسطو وابن رشد صح القولان. فصحة القول لا تأتى من اللغة أو حتى من المعنى بل من الشىء المطابق. وإذا اختلفت الرؤيتان لنفس الشىء، بين المؤلف والشارح، اختلف القولان، ويتم تصحيح قول المؤلف برؤية الشارح وليس بقوله. فالحقيقة أن ابن رشد هو المشروح وأرسطو هو الشارح، رؤية ابن رشد هى التى تجد تصديقا لها فى قول القدماء.

ويستعمل شرح الوافد أيضا لنقد الموروث سواء الشراح المسلمين أو المتكلمين والفلاسفة. وقد اكتشف ابن رشد خطأ الشراح المسلمين فى خلطهم بين أرسطو وأفلوطين ونسبة أثولوجيا أرسطاطاليس لأرسطو وهى أجزاء من "التاسوعات" لأفلوطين. الشرح إذن هو تطهير لأرسطو من الفلسفة الإشراقية لابن سينا خاصة. وشتان ما بين العقل والإشراق. كما يستعمل ابن رشد الشرح ستارا يخفى وراءه نقد علم الأشعرية وهو الإشراق الكلامى الذى يستعمل الأقاويل الخطابية والجدلية وليس البرهانية والذى ينكر طبائع الأشياء واستقراء قوانين الطبيعة باسم الإرادة الإلهية وكأن الله ليس حكيما يخلق عالما لا يحكمه قانون ولا يدركه عقل. الشرح إذن تأليف مزدوج يهدف إلى إعادة تركيب الموروث فى الوافد، تحقيقا لوحدة الثقافة، وتمهيدا للتحول من النقل إلى الإبداع.

٧ـ فيلسوف أم متكلم؟

الفيلسوف هو الذى يستعمل القول البرهانى وليس القول الجدلى أو الخطابى بتعبيرات ابن رشد. وهو الذى يعتمد على الحجج العقلية أكثر من اعتماده على الحجج النقلية. الفيلسوف لا يحاول إقناع الخصوم وإثبات خطأ آرائهم ولا يدافع عن آرائه لإثبات صحتها. الفيلسوف هو الذى يبنى الفكر ويضع التصور بصرف النظر عن المحاجاة مع الآخرين. ونموذج ذلك "الشفاء" لابن سينا خاصة المنطق ثم الطبيعيات ثم الإلهيات. أما "المتكلم" فهو الذى يعرف الحق مسبقا كاعتقاد خاص لا شك فيه ثم يحاول نقد الخصوم والتشكيك فى اعتقاداتهم.

لا يهدف المتكلم إلى معرفة الحق بل إلى الدفاع عن اعتقاده، وإثبات خطأ اعتقادات الخصوم. لا يبحث صدق المقدمات قبل تحليل النتائج بل يضع مقدماته الخاصة ويفترض صحتها. ويتشكك فى مقدمات الخصوم ويثبت خطأها.

والحقيقة أن كل مؤلفات ابن رشد أقرب إلى القول الجدلى منها إلى القول البرهانى. الشروح والملخصات والجوامع فى كثير من جوانبها حجاج مع الشراح يونان ومسلمين، ودفعا لسوء تأويلهم. ويتضح ذلك فى مقالاته فى المنطق والعلم الطبيعى[1]. ينصر أرسطو على تأويلات الفارابى وابن سينا فى كليات الجواهر وكليات الأعراض. وفى المحمولات المفردة والمركبة يجادل ابن سينا وينقد موقفه. وفى الحد ينقد ابن رشد مذهبى الإسكندر وأبى نصر ويجادل ضدهما. كما ينقد مذهب ابن سينا فى انعكاس القضايا. وينقد مذهب ثامسطيوس فى المقاييس الممكنة فى الشكلين الأول والثانى. وفصل المقال حجاج ضد من ينكرون أن النظر واجب بالشرع وأن القياس بدعة لم تكن موجودة فى الصدر الأول. وهم الحشوية المحجوجون بالنص.

و"مناهج الأدلة" حجاج صريح ضد الأشاعرة والحشوية، ضد من يسيئون استخدام العقل ويجعلونه تابعا للنقل. ويسيئون تأويل النقل حتى يجعلونه مطابقا للعقل. هو حجاج ضد العقل النقلى الذى لا هو بالعقل الصريح ولا هو بالنقل الصحيح. ويبين تهافت أدلة الأشاعرة على وجود الله، دليل الممكن والواجب، ودليل الجوهر والأعراض، ودليل الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ. ويعطى أدلة بديلة مثل "دليل العناية" و"دليل الاختراع". وهى أدلة كلامية لا تختلف فى ضعفها عن أدلة الأشاعرة لأنها تقوم على نفس المنطق والمقدمات الخطبية والفكر الطولى المتسلسل حتى نصل إلى غاية قصوى فى دليل العناية أو إلى إثبات العجز البشرى فى دليل الاختراع. يقوم دليل العناية على مقدمتين. الأولى أن جميع الوجودات موافقة لوجود الإنسان، والثانية أن هذه الموافقة ضرورية من قبل فاعل

---

(١) ابن رشد: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى، تحقيق جمال الدين العلوى، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٧٥-٨٠/ ٨٧-٩٤/ ٩٧-٩٩/١٠٠-١٠٥/١٠٦-١١٣.

قاصد يدير وليس بالاتفاق. وهما مقدمتان خطابيتان يدغدغان انفعالات الإنسان بالتوافق مع الطبيعة. وماذا عن الحروب والقتل والاغتيال والفقر والمرض والجهل والظلم والعدوان والألم والحزن، هل كان ذلك موافق لوجود الإنسان؟ يمكن بطبيعة الحال الرد على ذلك جدلا، جدل الخير والشر ﴿عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وانتم لا تعلمون﴾. وهنا يتم الانتقال من قول خطابى إلى قول جدلى.

وإذا كانت هذه الموافقة ضرورة وليس اتفاقا وكانت ضرورة قاصدة مريدة عاقلة فلماذا تشخيصها بالضرورة فى كائن عاقل يريد خاصة ولا تظل فى الضرورة غير الشخصية؟ وتشخيص ظواهر الطبيعة قول خطابى للتأثير فى الناس وحسن الإقناع وجذب الانتباه والعجب المشخصة. ودليل الاختراع أيضا قول خطابى مثل باقى أدلة المتكلمين يقوم أيضا على مقدمتين: الأولى أن كل الموجودات مخترعة، والثانية أن لكل مخترع مخترع. الأولى إيمان مقنع، ولفظ مخترع يفيد معنى مخلوق وهو دور منطقى بين العقل والنقل. والثانية أيضا قول خطابى، تشخيص للطبيعة وعود إلى الفكر الطولى عند المتكلمين الذى يقوم على استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية وليس فكرا علميا يقوم على الدور، تفسير العلة بالمعلول، والمعلول بالعلة.

و"فى تهافت التهافت" حجاج مضاد ضد حجاج الغزالى ضد الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة"، حجة حجة، وقضية قضية، دفاعا عن الفلاسفة وهجوما على الغزالى، وإثبات سوء تأويل الغزالى وعدم فهمه مقاصد الفلاسفة، وخطأ الرواية عن مقالاتهم. ويعيد فهم الفلاسفة فهما صحيحا لإثبات حسن منطقهم وصدق برهانهم وإمكانيات تأويلاتهم للنصوص[(١)]. فى "تهافت التهافت" يبدو ابن رشد مجادلا مستعملا كل أنواع الجدل لنقد موقف الغزالى فى نقده للفلاسفة عن طريق إثبات سوء تأويله لأقوال الفلاسفة أو سوء فهمه لها أو إخراجها خارج السياق عن قصد أو عن غير قصد، بنية سليمة أو عن سوء نية.

---

(١) فصل المقال ص١١، مناهج الأدلة ص١٥٠-١٥٤.

٨ـ معتزلى أم أشعرى؟

وأشهر الفرق أربعة: الأشعرية الذين جعلوا أنفسهم جمهور أهل السنة، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية. كل اثنين على التقابل: الأشاعرة والمعتزلة، والحشوية والباطنية. والمحك هو التأويل. ومن الواضح أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية فى اعتماده على الدليل العقلى، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجبا بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات. المعتزلة أدق قولا من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلا من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة من أن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان وأبعد من قول الأشاعرة بأن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع فى قول النصارى بالأقانيم الثلاثة[1].

ومن الواضح أيضا أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملخصات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة. وقد استعمل ابن رشد هذه الطريقة تجنبا لسطوة الفقهاء، وتسترا وراء أرسطو واحتماءا به، واستخداما للوافد من أجل نقد الموروث وتطوير الوافد كعلوم الوسائل، والموروث كعلوم الغايات.

وكثير من أقوال المعتزلة ما هى إلا رد فعل على الأشاعرة مثل قولهم بالعدم ذاتا فى مقابل نفى الأشاعرة له. ولا يشير إلى المعتزلة كثيرا لأن كتبهم لم تصل إلى الأندلس ولكن أغلب الظن أن طرقهم مثل الأشاعرة. والحقيقة أن أصحاب الطبائع، معمر، والنظام، والجاحظ وثمامة وهشام وغيرهم يقولون بالطفرة والكمون والتوليد مقرنين الطبيعة بذاتها وليس بإرادة خارجة عليها. فالحكمة تجب الإرادة.

ويرفض ابن رشد رأى الأشاعرة فى الحسن والقبيح أى العدل والجور وهو رأى غريب على الشرع. إن العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه. وهو خلاف المسموع والمعقول دون أن يصرح ابن رشد بإثبات الحسن والقبح العقليين كما

---

(١) فصل المقال ص٣٠/٣٣، مناهج الأدلة ص١٦٥-١٦٦/٢٣٤-٢٣٩/١٤٩.

هو الحال عند المعتزلة ودون أن يذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التى تؤيد وجود الحسن والقبح والعدل والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين الخارجى والداخلى[1]. ويتهم ابن رشد الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله، دليل الممكن والواجب، والقديم والحادث، والجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ. فمقدماتها خطبية وليست برهانية كمن يقول أن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على عكس الطرق الشرعية اليقينية البسيطة.

والحقيقة أنه أيضا أشعرى لما كانت الأشعرية قابعة فى لا وعى كل متكلم وفيلسوف، وكل أصولى ومتصوف مع اختلاف فى الدرجة. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية وأصبحت هى والدين شيئا واحدا. كل متدين هو بالطبيعة أشعرى، وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين، وحلت محله، ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك حتى كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للمعجزات، نشأة وتطورا، قياما وسقوطا. ولم يفت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدانية عند ابن رشد مستمد من نفس الآية ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ التى استمد منها الأشعرى دليل التمانع أو الممانعة. إنما الخلاف بينهما أنه عند الأشعرى دليل أو برهان وعند ابن رشد مغروز فى الطبع. عند الأشعرى يقوم على افتراض الخلاف بين الإلهين والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف فى وجه الدلالة وليس فى بنية الدليل.

ولا فرق فى صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصوّب الأشاعرة فى اعتبار الحياة شرط القدرة. ويعتبر كلام الله قديما مثل الأشاعرة وليس حادثا مثل المعتزلة. والقرآن هو

(١) مناهج الأدلة، ص١٥٥/١٦٠/١٧٤/٢٢٦/٢٣١-١٣٣/١٤٠.

المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ كما هو الحال عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل المتكلم أى اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شرط الفعل أن يقوم بفاعله وهو صحيح فى رأى ابن رشد. لذلك فالقرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفى ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة ولا يثبتها كالأشاعرة ولكن يقدم تمثيلا أى صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿الله نور السموات والأرض﴾. والنور صورة وليس تصورا أو حكما. الصورة تثير النفس وتبعث على الخيال. هى أقرب إلى القول الخطابى منها إلى القول البرهانى. وفى الرؤية التى ينفيها المعتزلة ويثبتها الأشاعرة ابن رشد أقرب إلى إثباتها مثل الأشاعرة. كما ينفى المعتزلة الجهة ويثبتها الأشاعرة وابن رشد أقرب إلى الإثبات منه إلى النفى[(١)].

وفى القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعرى الموقفين النقيضين، الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة. ويأخذ موقف الشارع. "ليس هو تفريق هذين الاعتقادين وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذى هو الحق فى هذه المسألة". الله هو العلة فى وجود الأسباب، هو سبب الأسباب. وهذا هو معنى القضاء والقدر، وما كتب فى اللوح المحفوظ، ومعرفة الأسباب بمعنى المسببات هو هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين وهو ما يراه جالينوس أيضا. فالأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم وانتفت الحكمة. العلم معرفة الأشياء بأسبابها المباشرة. والحكمة معرفة الأشياء بالأسباب الغائية أى بالعلل الأولى. وعلى هذا لا تعارض بين العلم والدين، بين البحث عن العلل المباشرة والعلة غير المباشرة، بين العلة الثانية والعلة الأولى. فالقول بالطباع وحدها إنكار للفعل الإلهى، والقول بالفعل الإلهى وحده إنكار للطباع. ومن ثم يخطئ المعتزلة والجبرية كطرفى نقيض، والحقيقة على التوسط.

---

(١) السابق ص٣٣٤-٣٤٧. الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤، ص٤١-٤٣.

ابن رشد فى الجور والعدل على التوسط أيضا بين الأشاعرة والمعتزلة ودون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمرا ونهيا كما يفعل الأشاعرة، ولا من العقل كما يفعل المعتزلة، بل على الفطرة، والفطرة من خلق الله. وفى المعاد وأحواله ابن رشد على التوسط أيضا بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسمانى، ويقول بنفى المماثلة بين الدنيا والآخرة. فهو معاد ليس مشابها للنعيم أو العذاب الجسمانى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف[1].

وفى النبوة، يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل. ويثبتها بالإعجاز إعجاز القرآن أى تحدى القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يفترق كثيرا عن المعجزة إلا سلبا. فالمعجزة تدل على قدرة الله والإعجاز يدل على عجز الإنسان. وهى مقدمة خطيبة مثل مقدمات الأشاعرة. وكل عمل إبداعى فى النهاية هو عمل معجزة أى به جزء كبير من الخلق والإبداع كما هو الحال فى معظم الأعمال الأدبية والفنية.

٩ـ متكلم أم قاضى؟

يبدو أن هناك عدة أعماق عند ابن رشد. فهو فى الظاهر فيلسوف وفى الباطن متكلم، وفى الظاهر متكلم وفى الباطن فقيه، وفى الظاهر فقيه وفى الباطن قاضى، وفى الظاهر قاضى وفى الباطن عالم، وفى الظاهر عالم وفى الباطن من كبار المؤمنين مثل فلاسفة الإسلام. هذه المستويات المتداخلة فى العمق هى التى تسمح بقراءات متعددة له.

المتكلم هو الذى يدافع عن النفس ويهاجم الغير، يصوب الأنا ويخطئ الآخر. المتكلم هو المنحاز لأحد الخصمين ضد الخصم الآخر، هو صاحب الفرقة الناجية ضد الفرق الهالكة. المتكلم هو الخصيم صاحب الهوى. لذلك اعتبر الفقهاء علماء الكلام من أهل الأهواء لا تجوز شهادتهم.

---

(١) مناهج الأدلة، ص٣١٢-٤٢١.

إنما القاضى هو هذا الأصولى الحصيف الذى يفصل فى المنازعات بين الخصوم دون أن ينحاز لطرف ودون أن يحكم الهوى أو المنفعة الشخصية لأحد الطرفين على حساب الآخر أو لحساب القاضى نفسه. هو الذى يقارن بين الدعوتين وحيثيات كل منهما والقرائن حتى يصدر الحكم العدل ﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾. وقد يكون الحكم فى صالح أحد الطرفين المتنازعين. وقد يكون لصالحهما عن طريق المصالحة. وقد يكون لرفضهما معا بحل جديد من القاضى، يرفع دعوى الطرفين عن موضوع الدعوى.

ففى "فصل المقال" يرفض ابن رشد دعوى الخصمين، الذى يحرم النظر مثل الحشوية والذى يجعله واجبا بالشرع دون تحديد النظر على أنه القياس الشرعى، وليس مجرد النظر فى الموجودات بلا منطق أو منهج على طريقة الفلاسفة الإلهيين.

وفى "مناهج الأدلة" يفصل ابن رشد بين الخصمين، المعتزلة والأشاعرة والظاهرية والباطنية. ويبين خطأ دعاوى الأشاعرة فى أدلتهم على وجود الله فى إنكارهم السببية، وفى جواز الجور على الله، وفى سوء استعمال العقل. كما يرفض حشوية أهل الظاهر وتأويلات أهل الباطن التى لا دليل عليها من نقل أو عقل أو حس. فلم يبق إلا تأويل المعتزلة الأقرب إلى التأويل الشرعى، تبرئة المعتزلة واتهام الأشاعرة والصوفية والباطنية بمعارضة تأويلاتهم لظاهر الشرع وأدلة الكتاب العزيز والفطرة البشرية.

وفى "تهافت التهافت" يقف ابن رشد موقف القاضى بين الفلاسفة خاصة ابن سينا والغزالى الذى كفرهم فى ثلاث مسائل كبار: القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، وإنكار حشر الأجساد. يوازن ابن رشد بين الموقفين ويكتشف سوء تأويل الغزالى لأقوال الفلاسفة، وخطأ الرواية عنهم، وسوء النية وراء ذلك، وإخراج القول من السياق، وعدم فهم المعارض العقلى الذى حاول الفلاسفة التعبير عنه.

ويبدو موقف ابن رشد قاضيا بين الشراح فى مقالاته فى المنطق والعلم الطبيعى فى كليات الجوهر وكليات الأعراض والخلاف بين الفارابى وابن سينا، والخلاف بين الفارابى والإسكندر فى الحد، والخلاف بين المفسرين فى المقدمة الوجودية أو المطلقة بين مذهب ثاوفرسطس وأديموس وثامسطيوس من ناحية وبين الإسكندر وثامسطيوس من ناحية أخرى(١).

وفى "الضرورى فى أصول الفقه" يعرض ابن رشد لرأيى الأشاعرة والمعتزلة فى الحسن والقبح، شرعيان عند الأشاعرة وعقليان عند المعتزلة. ويقف موقف القاضى بين الخصمين "والذى ينبغى عندى أن يقال فى هذا الموضع". ويعود إلى الفطرة والتجربة البشرية لإيجاد حل للموضوع، ففى وحدة الموضوع يتحقق توحيد الآراء المتعارضة(٢).

١٠ـ قاضى أم عالم؟

وربما يكمن فى أعماق القاضى روح العالم الذى يريد رؤية الواقع كما هو عليه دون إسقاط إنسانى أو انحياز شخصى أو هوى يميل بالعالم نحو موقف مسبق أو أيديولوجية ضمنية. لذلك كان أصول الفقه هو اكبر معبر عن الروح العلمية عند المسلمين. غاية القاضى البحث عن الحق وهى غاية العلم أيضا. مستنده الواقع والقرائن والحقائق. وهو أيضا مستند العالم. القاضى نزيه لا يميل مع الحق، يوزن الموازين بالقسط. وكذلك مهمة العالم فى اكتشاف القانون الطبيعى الذى يتحكم فى حركة الظواهر. والقاضى يبحث عن القرائن الدالة. والعالم يبحث عن الوقائع التى تحقق الافتراض العلمى حتى يصبح قانونا. وإذا كان القاضى يحيل الأفعال الجزئية إلى أحكامها الكلية فكذلك يفعل العالم بإحالة الظواهر الطبيعية

---

(١) ابن رشد: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى، دار النشر المغربى، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٧٥-٨٠/٩٧-٩٩/١١٤-١٢٢.

(٢) الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤، ص٤١-٤٣.

إلى مبادئها الأولية. ويتضح ذلك فى الصلة بين العلمين، الطبيعى والإلهى. فأصول الطبيعيات العامة فى الإلهيات. ولا حل لمسائل الطبيعة إلا فى ما بعد الطبيعة ولا حل لمسائل لما بعد الطبيعة تخليصا لها من الإشراقيات إلا فى الطبيعة.

ويميز ابن رشد بين نوعين من الفكر، الفكر على الاستقامة، وهو الفكر الطولى مثل أن لكل معلول علة، وهذه العلة معلول لعلة ثانية، وهذه لثالثة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولة لغيرها، ونظرا لاستحالة التسلسل إلى ما نهاية وهو الفكر الدينى. والفكر على الدور عندما يكون المعلول معلولا لغيره وهذه العلة هى نفسها المعلولة الأولى. فالماء علته السحاب، والسحاب نفسه معلول للماء. فكل شىء معلول وعلة فى نفس الوقت. وهو الفكر العلمى الذى يؤثره ابن رشد.

هذا العالم هو الذى يبدأ بالموقف العلمى الذى يقيم على رصد الكليات التى تندرج تحتها الجزئيات كما هو الحال فى "الكليات"، كتابه الشهير فى الطب، ووضع إطار العلوم الطبيعية. وهو الذى يبحث عن "الضرورى" فى أصول الفقه فى شرحه على "المستصفى" أى ما يلزم وما لا غنى عنه. كما يبحث عن "الضرورى" فى السياسة فى شرحه على "جمهورية" أفلاطون. كما يبحث عن "الضرورى" فى اللغة. يتوجه العالم إلى القلب مباشرة، إلى الأصل وليس إلى الفرع، إلى القصد وليس إلى الأفعال الجزئية. وقد حاول نفس الشىء فى "بداية المجتهد" عندما أراد البحث عن القواعد العامة التى تبنى عليها أحكام الفقه الجزئية، رادا من الفروع إلى الأصول.

والعالم هو الذى يبحث فى أنواع الأقاويل ليميز بين الخطبية والجدلية من ناحية والبرهانية من ناحية أخرى. وهذا هو الدافع على تأليف كتاب ابن رشد الشهير "الكليات فى الطب" على جهة الإيجاز والاختصار أسوة بالأسلوب العلمى، ومن أجل غرس الأقاويل المطابقة للحق حتى وإن خالف ذلك آراء أهل الصناعة كما يفعل المناطقة المحدثون في الغرب. العلم هو تحليل لغة العلم. "فإنه ليس ينبغي أن نطلب من الخطيب برهانا، ولا من المهندس إقناعا"[(١)].

---

(١) ابن رشد: الكليات فى الطب. تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٨٦، ص١١-١٩/٢٣٨.

ويقوم الطب على الجمع بين القياس والتجريب كما يفعل القاضى، بين الاستدلال والقرائن. ويصف ابن رشد الأشياء ذاتها أى الحق فى نفسه دون تأويلات وهو فهم القاضى أيضا فى البحث عن الحقائق وراء شهادة الشهود وأقوال المدافعين والمدعين.

والعالم هو الذى يتطور بتطور العلم ولا يتعصب لمرحلة من مراحل حياته أو لموقف سابق. وإذ يصرح ابن رشد فى نهاية كتاب المرض بأنه إن أفسح الله فى العمر وأخرج عن ضيق الوقت فإنه سيكتب فى هذه الصناعة كتابا للقوانين العامة يستوعب جميع أجزاء الصناعة[1]. فالعالم فى تقدم مستمر كما أن القاضى يظل يبحث عن القرائن والأدلة حتى بعد صدور الحكم. فإن تغير تغير الحكم، ورُفع الظلم وتحقق العدل.

ويضع ابن رشد الطب فى بنيته الجغرافية كما يضع القاضى المتهم فى سياقه الاجتماعى وظروفه الحياتية. فكل ظاهرة علمية لها سياقها. كل فى سياقه. فالعلم له بنيته. لا ينطبق إلا على الظواهر على الكوكب الأرضى وليس خارجه. وكذلك تتغير مجموعات القوانين بتغير المجتمعات والنظم السياسية.

ولا يعتمد الخطاب العلمى على الأدلة النقلية. تغيب عنه الايات القرآنية والأحاديث النبوية. فالعلم يتعامل مع الموضوعات وليس مع الأقوال.

١١ـ ملحد أم مؤمن؟

وقد ثار لغط كبير فى إيمان ابن رشد بسبب تكفير الغزالى للفلاسفة ودفاع ابن رشد عنهم أولا وبسبب الرشدية ثانيا التى أرادت أن تعطى قراءة مضادة للمسيحية فى عصر آباء الكنيسة لاتين ويونان وفى العصر الوسيط المتقدم دفاعا عن العقل ضد الإيمان، والعلم ضد الدين، والإنسان ضد السلطة الدينية، والعالم

(١) السابق ص١٥٠-١٥٢/ ٣١٣/ ٣٤٢.

الذى يحكمه قانون ضد العالَم الذى لا قانون له باسم الإرادة الإلهية[1]. وربما بسبب نكبة ابن رشد أيضا التى سارت فى التاريخ مثل استشهاد سقراط، وذبح الجعد بن درهم، وصلب الحلاج، وقتل ابن المقفع، والتضحية بالسهروردى المقتول. وربما بسبب الاستشراق الغربى منذ كتاب رينان الشهير "ابن رشد والرشدية" الذى قرأ فيه رينان نفسه مخرجا ابن رشد ماديا ملحدا أسوة بمفكرى القرن التاسع عشر إما تحت أثر الهيجلية أو الوضعية أو الداروينية وكل أشكال التطورية. وهو ما روجه فرح أنطون فى "ابن رشد وفلسفته" تابعا لرينان ومصورا ابن رشد مجسد الفلسفة مثل العقل والعلم والعلمانية، فصل الدين عن الدولة، وتأسيس المجتمع المدنى. وربما أيضا بسبب نكبته المؤقتة وحرق كتبه وغيرة الفقهاء منه وتملق الأمير لهم مما جعله ينحسر عن التراث الإسلامى فى القرون التالية له. لا يرى غضاضة في القول بقدم العالم مع أنه يبين أنه أيضا احتمال لا يرفضه العقل أمام احتمال الخلق الذى يتوجه العقل ضده باعتراضات عديدة مثل: كيف تخرج المادة من اللامادة؟ أين كان العالم قبل الخلق وعلم الله قديم؟ والخلق يتطلب التغير والحدوث وهما لا يجوزان على الله. كما أن إنكار علم الله بالجزئيات دفاع عن العلم بالمبادئ العامة وهى أساس العلم. وإنكار حشر الأجساد والقول بالمعاد الروحانى ليس إنكارا للمعاد بل تحويله من تصوره الشعبى الخطبى إلى تصور أكثر تزيها يرضى به الحكمة[2].

والحقيقة أن ابن رشد من كبار المؤمنين سواء فى شروحه أو فى مؤلفاته. أعاد الاتزان لأرسطو وللفلسفة اليونانية ككل لإيجاد علاقة متوازنة صحيحة بين الطبيعيات والإلهيات، ضد الطبيعيات المغلقة على نفسها والتى لا تحيل إلى علم آخر وراءها أو تتأسس فيه، وضد الإلهيات الإشراقية الخيالية كما مثلتها نظرية الفيض.

---

(١) انظر دراستنا: العقلانية بين الخطابة والشعار فى "حوار حول ابن رشد"، محرر مراد وهبه، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ١٩٩٥، ص٨٩-١١٥. وأيضا هموم الفكر والوطن، جـ١/١٦٥-١٨٥، دار قباء، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) فصل المقال ص٩/١٥، مناهج الأدلة ص١٣٢-٣٤٧.

وربما أثار فى الذهن احتمال أن يكون أرسطو من الأنبياء السابقين، فما من أمة إلا خلا فيها نذير، ﴿منهم من قصصنا ومنهم من لم نقصص عليك﴾.

وفى "فصل المقال" النظر واجب بالشرع، وهو النظر فى الموجودات من حيث دلالتها على الصانع. والكتاب العزيز هو المصدر الأول للعقائد. والقياس الشرعى أصل من أصول الأحكام. وتقاس أقوال الأمم السابقة على أساس من الشرع. ما اتفق معه قبل وما اختلف معه رفض. ولا يؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة الشرع، فإن الحق لا يُضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. والحكمة كما يقول ابن رشد الأخت الرضيعة، المتحابتان بالطبع، المتفقتان بالجوهر والغريزة.

وفى "مناهج الأدلة" يعطى ابن رشد براهينه البديلة على وجود الله وهى براهين شرعية نبَه عليها الكتاب، دليل العناية ودليل الاختراع. ويستنبط من ثلاث آيات الأدلة على وحدانية الله وصفاته السبع القديمة وعلى التنزيه وإثبات خلق العالم وبعث الرسل، والقول بالقضاء والقدر والثواب والعقاب والمعاد كمتكلم يؤسس العقائد ويورد البراهين على صحتها.

وفى "الكليات" يرى أن الله هو مسبب الأسباب، وأنه وضع فى الجسم قوانين الصحة والمرض. فالسببية متطلب من متطلبات الإيمان. أثبتها ابن رشد ضد نفى الغزالى لها باسم الإيمان أيضا. والخلاف فقط فى التصور للأولويات، الإرادة على الحكمة عند الغزالى أو الحكمة على الإرادة عند ابن رشد.

١٢ـ معارض أم سلطانى؟

ونظرا للمعارضة المكبوتة فى روح العصر، واستنكاف الناس من السلطة، والطاعة للسلطان، شاعت فكرة أن ابن رشد من المعارضة بدليل نكبته، وحرق كتبه، ومعارضته للفقهاء، ومعارضته لميل الأمراء لهم والاستسلام لسلطانهم. وربما أيضا سادت هذه الفكرة إسقاطا من الحاضر على الماضى، وإيجاد شرعية للمعارضة لاستخدام العقل، ونقد ما هو سائد فى الفكر والواقع الاجتماعى.

والحقيقة أنه لما عاد المنصور من إحدى حروبه العديدة عام ٥٩٣هـ فى أواخر حياة ابن رشد رفعت إليه بعض المقالات تطعن فى دينه وعقيدته مما ترتب عليه نفيه إلى أليسانه بالقرب من قرطبة[١]. وقد قام الفقهاء بهذه الحملة ضد حملتهم على العلوم العقلية الوافدة دفاعا عن الموروث. فالإنسان عدو ما يجهل. ويأخذ عليه بعض المؤرخين عدم استجابته لنداء صلاح الدين الذى بعث إليه من مصر بسفارتين رسميتين يطلب منه العون لمقاومة الغزو الصليبى فى فلسطين. واعتذر عن إعارة الأسطول المغربى مفضلا تطهير الأراضى المصرية من البدع والمنكرات. كان حرق الكتب عادة العصر وليست خاصة بابن رشد. فقد أمر عبد المؤمن تشبعا بعقيدة الموحدين بحرق كتب الفروع فى الفقه، ورد الناس إلى قراءة كتب الحديث، واستنباط الأحكام منها. فانقطع علم الفروع. وخافه الفقهاء بعد أن أمر بحرق كتب المذهب المالكى. وأمر الناس بترك الانشغال بعلم الرأى والخوض فيه. وتوعدهم بالعقوبة الشديدة.

لم تكن المحنة بسبب أنه وصف الخليفة بأنه ملك البربر أو بعدم مراعاته خدمة الملوك من قواعد وآداب، وندائه باسمع يا أخى أو بحديثه عن كوكب الزهرة باعتباره إلها. وأغلب الظن أنها كانت بسبب حقد الفقهاء عليه لعلمه. وربما كانت بسبب قربه من أبى يحيى أخى المنصور ووالى قرطبة، وشرح ابن رشد المعروف لجمهورية أفلاطون باسم "الضرورى فى السياسة"، ونقده للطغيان السياسى وما سماه وحدانية التسلط. وكان الدين مجرد الذريعة والغطاء خاصة وابن رشد يشير إلى "فى بلدنا وزماننا حق، بالحس والمشاهدة".

والحقيقة أن ابن رشد مفكر الأمير. قدمه ابن حنبل للخليفة الذى طلب منه شرح أرسطو. أمر له بمال وخلعة سنية ومركب. وكان قد غادر قرطبة مسقط رأسه ليلحق بالأمير بأشبيلية ثم ذهب إلى مراكش معه[٢]. بدأ حياته الفكرية

(١) ونفى معه اخرون مثل أبو جعفر بن الذهبى، والفقيه أبو عبد الله محمد بن ابراهيم، وأبو الربيع الكفيف، وأبو العباسى الحافظ الشعر.

(٢) محمد عابد الجابرى: ابن رشد "سيرة وفكر". "دراسة ونصوص"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٨، ص٤٣/٥٧-٦٠/٦٣-٧٠.

بالاتصال بالخليفة أبى يعقوب بن يوسف أبى محمد عبد المؤمن صاحب المغرب الذى كان يجمع بين الفقه والورع وتعلم الحكمة والفلسفة. وكان ابن طفيل يقيم فى قصره. قدم له ابن رشد لمساعدته على قراءة فلسفة أرسطو وقد كان يشكو من عبارات المترجمين الفلسفية. ولما مات الخليفة أبو يعقوب بن عبد المؤمن خلفه ابنه أبو يوسف المسمى بالمنصور ونال ابن رشد حظوة كبيرة لديه. وبعد الوشاية عليه ونفيه إلى أليسانه استدعى إلى مراكش وعفى عنه. وقد اضطر المنصور إلى النزول على رغبة الفقهاء ليس اضطهادا لابن رشد ولكن خوفا منهم وتملقا للجماهير. استدعاه عبد المؤمن إلى مراكش للاستعانة به على ترتيب المدارس وعمره سبعا وعشرين عاما. فكان مفكر الدولة والأمير. يُشهد له بالفكر والاستنارة. وختم ابن رشد "فصل المقال" بالثناء على السياسة الثقافية للدولة. كما قدره المنصور وتقرب إليه. وابن رشد من بيوتات الأندلس، أبا عن جد، من أسرة مرموقة وطبقة اجتماعية عليا، قاضى قضاة قرطبة. وعاش فى بلاط الموحدين كمرجعية علمية وطبيب ومستشار. وولى القضاء أكثر من مرة على عهد أبى يعقوب يوسف بالرغم من تضايقه من كونه أحد رجال الخليفة. ومن ثم قد لا تحتمل روايات التاريخ كل هذه المغالاة فى محنة ابن رشد وحرق كتبه إسقاطا عليه من محاكم التفتيش المسيحية فى أسبانيا. فقد حرق أنصاره. وإسقاطا عليه من عصرنا هذا، دفاعا عن حرية الفكر ضد تكفير الأدباء والمفكرين[(١)].

١٣ـ نهاية أم بداية؟

وقد شاعت فكرة روج لها الإعلاميون والخطباء والمزايدون وأدعياء التنوير أن ابن رشد آخر الفلاسفة. ولم يظهر بعده فيلسوف واحد حتى العصر الحاضر الذى يخلو منهم. التاريخ له نهاية، القرن السادس الهجرى، والإبداع له سقف، عقلانية ابن رشد، والحضارة خاوية، وهم جزء من الغرب والمشارقة وراءه منذ أن

(١) السابق ص٤٦/٥١/٦١/٧١ وهو عصر "التفكير فى زمن التكفير" كما يقول نصر حامد أبو زيد، وفيلم "المصير" كما يصور يوسف شاهين.

كانوا أعداءه. إذا تمثل ابن خلدون بعد ابن رشد بقرنين روح ابن رشد. فإنه مغربى أيضا لم يعجبه المشرق والمشارقة. وحسده الأزهر والأزهريون مع انه القائل بأن "مصر أم الدنيا".

وبينما غاب ابن رشد فى العالم الإسلامى حضر فى الغرب اللاتينى الوسيط والحديث، وبعث حركة المفكرين الأحرار، العقلانيين العلمانيين أنصار العقل والطبيعة وعلى رأسهم سيجر البرابنتى. فأصبحت الرشدية اللاتينية جوهرة العصر الوسيط المتأخر وأحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد إذن نهاية الحضارة الإسلامية وبداية الحضارة الغربية وكأن كل شىء قد توقف فى الحضارة الإسلامية، وأن القرن السادس هو نهاية الزمان. وإذا كان ابن رشد ناقدا لسابقيه فإنه يكون قمة التاريخ وذروة الحضارة، قبله انحراف عن الأصول، وبعده موت للأصول.

والحقيقة أن التاريخ لا يتوقف لا قبل ابن رشد ولا بعد ابن رشد. وأن مسار الحضارة البشرية لا يتوقف لا قبل الحضارة الإسلامية ولا بعدها. ابن رشد أحد حكماء القرن السادس. قبله خمسة قرون وبعده تسعة قرون. مهد له السابقون وهو ممهد للاحقين. لا شىء خارج الزمان. وليس ابن رشد انبثاق خلود داخل الزمان، تجسد فريد واحد لا يتكرر. هناك رشديون قبله، ورشديون بعده. وابن رشد مجرد نموذج لتماثل الوحى والعقل والطبيعة والذى حاول تحقيقه كل الحكماء منذ الكندى والرازى حتى ابن رشد وابن خلدون.

وقد انقضى الآن ما يزيد على ثمانية قرون على وفاة ابن رشد (٥٩٥-١٤١٩هـ)، ستة قرون على الحضارة الغربية فى عصورها الحديثة منذ عصر الإحياء فى القرن الرابع عشر، والإصلاح الدينى فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والوضعية فى التاسع عشر، حتى أزمة القرن العشرين وبداية التحول إلى القرن الحادى والعشرين. فهل مازالت النهاية هى النهاية والبداية هى البداية أم أن هناك نهايات جديدة وبدايات جديدة؟

لم تتوقف الفلسفة فى العالم الإسلامى بعد ابن رشد فى القرن السادس. بل ازدهرت من جديد فى المشرق الإسلامى كما بدأت منه خاصة عند نصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ)، وابن البيطار (٦٤٦هـ)، والفارسى (٧١٨هـ)، وداود الأنطاكى (١٠٠٨هـ)، وصدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ). وازدهرت العلوم الرياضية والطبيعية فى هذه الفترة وتأسيس المراصد مثل مرصد سمرقند. بل بعث السجال من جديد بين ابن رشد والغزالى عند خوجة زادة (٨٩٣هـ) أوحد علماء الروم فى عصره للتحكيم بين الإمامين بالإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح العثمانى.

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة منذ القرن الماضى عادت الحياة الفكرية إلى العالم الإسلامى من جديد بفضل زعماء الإصلاح فى مصر والشام والمغرب العربى. وقامت حركة التحرر الوطنى العربى لتخليص الأمة من الاستعمار من الخارج والقهر من الداخل. وقامت الثورات العربية الأخيرة لتنشئ الدول المستقلة وتعيد توحيد الأمة العربية والإسلامية فى آسيا وأفريقيا. وتلت الصحوة الإسلامية لإقالة حركات التحرر من عثرتها. والنظم السياسية من كبوتها بثورات إسلامية جديدة فى إيران ونهضة عمرانية شاملة فى الدول الإسلامية الأسيوية. وفى نفس الوقت تنتهى البداية الأوروبية الولى فى القرن الرابع عشر وتبدأ بداية النهاية فى القرن العشرين. حربان أوربيتان طاحنتان فى النصف الأول منه وبدايات العدم والعبث واللامعقول والتناقض، وفقدان الحياة والإفلاس وأزمة العلوم الأوروبية، (هوسرل) وموت الإنسان والكتابة فى نقطة الصفر (بارت)، بعد موت الإله (نيتشه)، وقلب القيم (شيلر)، وأفول الغرب (اشبنجلر)، وأزمة الضمير الأوروبى (بول، آزار)، والآلات التى تصنع الهة (برجسون) إلى آخر ما صب فيما بعد الحداثة والتفكيكية (دريدا).

والعالم الآن على مفترق الطرق. والتاريخ يبدأ دورة جديدة تبدأ بنهاية الغرب وبداية الشرق. فكما سرت روح التاريخ من الشرق إلى الغرب منذ القدم

عبر اليونان والمسلمين فإنها تعود عبر الشرق من جديد وربما عبر نفس الوسيط. فلا توجد نهاية دائمة بابن رشد ولا بداية دائمة بالغرب الحديث. بل هناك دورات متعاقبة تقصر أو تطول، ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾[١].

(١) مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٧٦٣-٧٧٧.

ابن رشـد
بين الأشعرية والظاهرية

١ـ ابن رشـد بين الغرب والشرق.

تروج بعض القطاعات الفكرية فى مصر والوطن العربى وفى الغرب أن ابن رشد ممثل العقلانية الأوحد الذى قارب المادية. فشعارا ابن رشد: العقل والمادة. وهما دعامة الحضارة الغربية الحديثة. وقد سار فى نفس الاتجاه ابن خلدون. ومن ثم كان يمكن للعالم الإسلامى أن ينهض بهاتين الدعامتين ابن رشد وابن خلدون كما تقدم الغرب وأن يعيد اختياره من الغزالى إلى ابن رشد، ومن قصص الأنبياء إلى التحليل التاريخى وعلم العمران.

وهى صورة مبسطة. فمسار التاريخ أكثر تعقيداً من التخطيط له بعامل واحد. كما أن القراءة الأحادية للفكر نوع من القطعية المضادة. فلا توجد قراءة واحدة لابن رشد ولا لابن خلدون. قد يكون ابن رشد ظاهريا وليس من أنصار التأويل أسوة بالتيار السائد فى الأندلس الذى أسسه داود الظاهرى وتلميذه ابن حزم. وقد يكون أشعرياً وليس عقلانياً اعتزالياً، يريد صياغة أشعرية أكثر دقة وإحكاماً فى استعمال العقل، وأكثر ذكاء فى نصرة الحكام.

وقد جاء هذا التصور الشائع لابن رشد العقلانى المادى المناهض للدين والداعى للعلم والمدنية من دراسة رينان الشهيرة "ابن رشد والرشدية" التى درس

(*) جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية فى بيروت، المعهد العالى للدراسات الإسلامية، ٢٥-٢٦ يناير ٢٠٠٠.

فيها الرشدية اللاتينية، وترويج فرح أنطون لها فى "ابن رشد وفلسفته". وهى قراءة غربية لابن رشد فى نهاية العصر الوسيط وبداية العصور الحديثة ضد سلطة رجال الدين ورجال السياسة ومن أجل اكتشاف الطبيعة وتأسيس العلم واكتشاف المجتمع تأسيساً للعقد الاجتماعى ووضع نهاية لأرسطو والكنيسة كمصدرين للعلم والسلطة.

وروّج لهذا التصور قطاعات فى الوطن العربى. الأول القطاع الاستشراقى الذى يستمد علمه من دراسات المستشرقين. وتلك صورته فى الاستشراق الغربى الذى امتد إلى تاريخ الفلسفة الغربية والفلاسفة الغربيين المحدثين منذ كانط فى "نقد العقل الخالص" حى بلوخ فى "اليسار الأرسطى". وهى الصورة العامة للفكر الإسلامى الذى انتشر فى الغرب بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية فى أوائل العصر لوسيط المتقدم وظهور "المفكرين الأحرار" أو اللاهوتيين الجدليين فى القرن الحادى عشر الذين يعملون العقل فى الدين، ويجعلون العقل أساس النقل مما دفع أبيلار لبيان أوجه التناقض فى قرارات المجامع الكنسية وهجوم توما الاكوينى على ابن رشد واتهامه بالقول بقدم العالم وبوحدة العقل الكلى وإقامة مجمع مسكونى لتكفير ابن رشد فى القرن الثالث عشر. والثانى المثقفون العلمانيون دعاة "التنوير" الحكومى الذى يوظف ابن رشد ويستغل هذه الصورة الأولى ضد خصوم النظم السياسية أى الجماعات الإسلامية واتهامها بالظلامية والتخلف. وهم أنصار الثقافة الغربية الوافدة ودعامة نظم القهر الموروثة.

والطريق لا هذا ولا ذاك. لا الاستشراق الغربى ولا التنوير الحكومى بل إعادة بناء ابن رشد من الداخل، ورفع الحصار عنه من الدوائر المحافظة، ونزع سلاحه من أيدى النظم السياسية ضد خصومها السياسيين، وإعادة عرض إشكال ابن رشد. وسر الصمت عنه بعد وفاته، وعدم الإحالة إليه أو تدوينه فى القرون المتأخرة. هل كان ابن رشد يحتوى على أسباب نهايته فى داخل موقفه الفكرى أسوة بكل تيار أو مذهب فكرى، المعتزلة قديماً وابن رشد حديثاً؟ وما هى أهم هذه الأسباب التى جعلت ابن رشد مجرد انتفاضة فكرية وقتية فى عصرها دون أن تولد تياراً تاريخياً كان قادراً على تحرير الفكر الإسلامى من ازدواجية الأشعرية

والتصوف كما أسسها الغزالى، أيديولوجية القوة للسلطان وأيديولوجية الطاعة للناس؟

٢ـ هل كان ابن رشـــد ظاهريا؟

من الشائع أن ابن رشد من أنصار التأويل، يؤول آيتين شهيرتين لتأييد احتمال قدم العالم دفاعاً عن الفلاسفة ضد الغزالى مثل ﴿وكان عرشه على الماء﴾ أى أن الماء أقدم من العرش، و﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾ أى أن السماء قديمة على شكل دخان قبل الخلق. ويقبل تأويل الفلاسفة لآيات المعاد لإثبات المعاد الروحانى وعدم الوقوع فى التجسيم المادى والتشبيه الحسى. صحيح أنه يؤول النظر فى القرآن على انه الحكمة، ثم الحكم بأن النظر واجب بالشرع. وصحيح أنه يقبل تأويل ظاهر الشرع إذا ما تعارض مع البرهان. فالبرهان يقين، وظاهر الشرع ظن. وصحيح انه أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة ولكن فى "هذا الصقع البعيد" لم تصل الأندلس كتبهم. وأغلب الظن أنهم من جنس تأويلات الأشاعرة الفاسدة.

وصحيح أيضاً أنه يبين التأويلات الفاسدة للأشاعرة وسوء فهمهم للآيات، وتجاوزهم حدود اللغة العربية وتوفيقها مع عقائدهم المزيفة مثل إبطال السببية، وخلق الأفعال، ووقوعهم فى التشبيه، ودفاعهم عن السلطان. فهم ليسوا متكلمين يجعلون النقل أساس العقل، ولا فلاسفة يجعلون العقل أساس النقل. وقفوا بين الاثنين فلم يحسنوا فهم النقل، وأساءوا استخدام العقل. لقد أثار المتكلمون هذه الشبه كلها لتصريحهم بما لم يصرح به الشرع أو يأذن به. فلاهم اتبعوا ظواهر الشرع فنجوا بإتباع الظاهر، ولا هم لحقوا بمرتبة اليقين فأصبحوا من العلماء، ولا هم كانوا من المؤمنين المصدقين[1].

والحقيقة أن ابن رشد ظاهرى الاتجاه. يلجأ إلى ظاهر النص كمعيار لصدق المعنى. ويقيس تأويلات المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، على ظاهر النص، بالرغم من نقده للحشوية واعتبارها من الفرق الضالة لأنها تنكر التأويل فتقع فى التجسيم.

---

(١) السابق ص١٣٤/١٨٢/١٤٨/١٦٠/١٦٨-١٧٠/١٧٦/١٨٢/١٩١/٢٠١، فصل المقال ص٣١/٣٤.

فى "مناهج الأدلة" يرفض ابن رشد تأويلات الأشاعرة للإرادة، حادثة أم قديمة فى أفعال الله لأنها أمور لم يأت بها ظاهر الشرع، ولا هى أمور شرعية، يقينية حث عليها الشرع فى الكتاب العزيز. كما أن صفات الله السبع عند الأشاعرة، العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة مستمدة من الكتاب العزيز وليست من إعمال العقل، توقيفية وليست استنباطية. والتنزيه من الكتاب وآياته وليس من مقتضيات العقل أو حتى من ضرورات الإيمان. ونفى صفات المخلوق عن الخالق تصريح من الشرع أكثر منه وجوبا من العقل.

وتقتضى ظواهر الشرع إثبات الرؤية والجهة بشرط التفرقة بين الجهة والمكان. إثبات الجهة إذن واجب بالشرع والعقل. إذ لم يصرح الشرع بنفى الجسم نظرا لقياس الغائب على الشاهد عند الجمهور. سكت الشرع عن صفات الجسمية لا نفياً ولا إثباتاً بالرغم من تصريحه باليد والعين والوجه مما دفع بعض الحنابلة إلى القول بأن الله جسم. والواجب فيها لا نفى ولا إثبات مثل النزول من والصعود إلى السماء. لا تؤول الآيات إلا على ظاهر الشرع وهو تناقض. فالتأويل لا يكون إلا للخروج على ظاهر الشرع، حمل اللفظ من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى لدلالة أو قرينة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. التأويل طبقاً لظاهر الشرع، وظاهر الشرع لا يجوز تأويله. وهو دور منطقى جديد، جعل الشرط مشروطاً والمشروط شرطاً.

التأويل انحراف عن ظاهر النص. وتاريخ التأويل هو تاريخ هذا الانحراف من النواة الأولى نحو التشعب والتشتت والتضارب، من اليقين إلى الظن، ومن الوحدة إلى التفرق. وأول من سار فى وادى التأويل الخوارج برفعهم شعار "لا حكم إلا الله"، ثم المعتزلة بنفيهم الصفات، ثم الأشعرية بنفيهم السببية وخلق الأفعال وصياغتهم عقائد السلطان، والصوفية بإغراقهم فى الخيال. ثم جاء أبو حامد فطم الوادى على القرى، ذلك بأنه صرح بالحكمة كلها إلى الجمهور. التأويل إذن انحراف تاريخى عن السنة، وترك الفرقة الناجية إلى الفرق الضالة، وخروج على القاعدة. التأويل بدعة وليس سنة. ابتدعها المتكلمون الأشعرية والباطنية والمعتزلة باستثناء الحشوية. وكلها طرق لم يدع إليها الشرع، ولا كلف بها الناس، ولا جعلها مناطا للثواب.

لا فرق هنا فيما يبدو بين ابن رشد من ناحية وداود الظاهرى وابن حزم من ناحية أخرى. الثلاثة من أهل الظاهر فى الأندلس، تقية من سطوة الفقهاء أو استنادا إلى سلطة الشرع. وهو مصدر السلطة عند الموحدين.

وإن كانت الرشدية اللاتينية فى الغرب قد أخذت جانب التأويل عند ابن رشد ضد ظاهر الشرع المسيحى الذى يقوم على التجسيم والتشبيه بل على التأليه والتجسد دفاعا عن العقل والتنزيه فان الحركة السلفية فى التراث الإسلامى بعد ابن رشد فى القرون المتأخرة أخذت بالظاهرية مما صب فى ابن تيمية وابن القيم ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والاتجاه السلفى المعاصر، عودة إلى أحمد بن حنبل. شعارها "العودة إلى الأصول" إلى الكتاب والسنة ضد تأويلات المتكلمين، والعودة إلى أرسطو ضد تأويلات الشراح، يونان ومسلمين. الأصل حقيقة والفرع ظن، والقدماء أفضل من المحدثين، والأولون لهم السبق على الآخرين، والسلف خير من الخلف الذين أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات، وخير القرون قرن الرسول، والخلافة أربعون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود. وهو بعينه موقف الأصولية الإسلامية المعاصرة.

صحيح أنه أضاف فى آخر "مناهج الأدلة" قانون التأويل، ولكن المدقق فى جوهره يرى أن قصده هو استبعاد التأويل. فشرط التأويل هو عدم الإخلال باللسان العربى من ناحية وظاهر الشرع من ناحية أخرى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. فالتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية دون أن يخل ذلك باللسان العربى أى أنه مشروط باللغة. وشرطه الاتفاق مع ظاهر الشرع، وضرورة تأويل ظاهر الشرع إذا ما خالف البرهان وهو دور منطقى، توقف النتيجة على المقدمة وتوقف المقدمة على النتيجة، اعتبار العلة والمعلول على التبادل فى حلقة دائرية وليس على التواصل فى خط طولى[١].

والحقيقة أن المحلل لقانون التأويل يجعل ابن رشد ظاهرى الاتجاه أكثر منه مؤولاً. فالمعانى الموجودة تنقسم قسمين:

---

(١) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٤، ص٢٤٨-٢٥١.

١- المعنى المصرح به فى الشرع فى ظاهر النص وهو لا تأويل فيه، وتأويله خطأ. فالظاهر لا تأويل له. وهو ما سماه الأصوليون فى مباحث الألفاظ "الظاهر" فى مقابل "المؤول". ومثل هذا المعنى الموضوعى الخارجى الشيئى فى النص وهم ولا وجود له إلا عند الظاهرية. فالتأويل قراءة ذاتية تكشف أن موضوعية النص ليست داخله بل داخل النفس البشرية وفى الواقع الاجتماعى. وهذه خطوة إلى الخلف.

٢- المعنى المصرح به فى الشرع غير موجود فى ظاهر النص نفسه بل فى بدله على جهة التمثيل وهو المجاز الذى يحتمل التأويل. وهو ما سماه الأصوليون أيضاً "المجاز" فى مقابل الحقيقة وهذه خطوة إلى الأمام مقيدة بالخطوة الأولى إلى الخلف. وهذا بدوره ينقسم إلى أربعة أصناف:

أ- ما لا يعلم الممثول إلا بمقاييس بعيدة مركبة تحتاج إلى زمن طويل وصناعة دقيقة، ولا تستطيعها إلا الفطر الفائقة. فشتان بين المثل والممثول. ومع ذلك كلاهما بعيد عن الأفهام وتأويله خاص للراسخين فى العلم وحدهم مع أنه لا يعلم تأويله إلا الله. فمن جديد، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

ب- ما يكون فيه المثل والممثول قريبا للأفهام وهو المصرح به فى التأويل. وهو فى الحقيقة الظاهر الذى لا تمايز فيه بين مثل وممثول. وإن بدا التمايز بينهما فلا يصرح بالمثل إلا من الشرع فهو الحارس للتأويل، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

جـ- ما يكون فيه المثال بعيدا والممثول قريبا. والغاية منه تحريك النفوس وبعثها على التفكير مثل حديث "الحجر الأسود عين الله فى الأرض". ويجوز تأويله. ولا يجوز كما فعل الغزالى والمتكلمون، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. كما أنه حالة افتراضية صرفة. فإذا كان الممثول قريبا فلم ضرب المثل له بمثال بعيد وهو تصعيب على الأفهام لأن الغاية من المثال تقريب الممثول البعيد وليس إبعاد الممثول القريب.

د- ما يكون فيه المثال قريبا والممثول بعيدا مثل تأويل الصوفية. والأحفظ للشرع عدم تأويله وإلا تولدت اعتقادات غريبة بعيدة عن ظاهر الشريعة ينكرها الجمهور.

ضمن خمسة أصناف، واحد فقط هو الأول لا يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز، وهى إلى عدم الجواز أقرب، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف وهى الثالث والرابع والخامس. وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين فى العلم، ولا يعلم تأويله إلا الله، أيضا خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. ومن ثم يكون ابن رشد طبقا لقانون التأويل اقرب إلى أهل الظاهر منه إلى أهل التأويل.

ولا يعلم التأويل إلا الله. والوقف فى الآية الشهيرة بعد "إلا الله" وقبل "والراسخون فى العلم" الذين يؤمنون به لأنه من عند الله. خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف مع أن العلماء ورثة الأنبياء. وما قيمة تأويل لا يعلمه إلا الله دون الراسخين فى العلم؟

وإن جاز التأويل وصح فانه من فعل الخاصة وحدهم، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف. يجوز للخاصة التأويل دون العامة. وما الفائدة من تأويل لا يعلمه إلا القلة دون أن تستفيد به الكثرة؟

وإن قام به الخاصة فلا يجوز التصريح به إلى الجمهور. للجمهور "إلجام العوام عن علم الكلام" فى العقائد و"المضنون به على غير أهله" فى التصوف. لا ينبغى تأويلها حتى لا يكذب الله ورسوله. ومن ثم يحاصر الجمهور بين المطرقة والسندان. ويعرف الخاصة الحقيقة وتكتمها عن الجمهور ﴿ومن يكتم الشهادة، فإنه أثم قلبه﴾ و﴿الساكت عن الحق شيطان أخرس﴾. وكما يعلم الله التأويل دون الخاصة، يعلم الخاصة التأويل دون العامة. فالله والخاصة فى جانب المعرفة والعامة فى جانب الجهل. ثم يدعى فقهاء السلطان أنهم يعرفون القصد الإلهى فيتسلطون على رقاب العامة.

التأويل كالدواء فى غير محله، يضر أكثر مما ينفع. فهو خروج على ظاهر الشرع وتصريح بما لم يصرح به الشرع. وتتراكم التأويلات تأويلا فوق تأويل

وتتضارب فيما بينها تأويلاته التى يعبر عن صراع القوى السياسية التى تفرز كل منها تأويلها الخاص سعيا وراء السلطة وإزاحة للخصوم السياسيين بالتشكك فى تأويلاتها، إثباتا لتأويل أهل السنة والجماعة، أهل السلف، أهل الحديث ضد تأويل الشيعة والخوارج والمعتزلة. وهى القوى السياسية المناوئة فى الداخل والخارج، السرية والعلنية، المسلحة والسلمية لقوى السلطان وحزب الفرقة الناجية.

وقد ظهر نفس الاتجاه الظاهرى عند ابن رشد فقيها وليس فقط عند ابن رشد متكلما أو شارحا لأرسطو. فصورة القياس فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أقرب إلى صورته عند أهل الظاهر، مجردة آلة لغوية بلاغية، تلحق المسكوت عنه بالمنطوق به. هو قياس خاص يراد به الخاص عكس الخاص الذى يراد به العام، قياس المناطقة. وهو معنى ضيق للقياس، أقرب إلى رفض الظاهرية منه إلى قبول الحنفية والشافعية لأنه لا يقوم على التعليل، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة، وهو التعريف العام للقياس. والتعليل أحد أسباب الخلاف بين أهل الظاهر. وسائر المذاهب الفقهية[1]. فقد أدى التعليل إلى اعتبار كل مجتهد مصيب، وترك السائل على التخيير، وهو ما يعارض ابن رشد وأهل الظاهر وهو ما يناقض روح الرشدية المعروفة من التاريخ، إعمال العقل والنظر. ومع ذلك يبحث ابن رشد عن التعليل الذى وراء اختلاف مذاهب الفقهاء.

ولا يكون مجافياً للصواب إن قيل إن ابن رشد حنبلى الاتجاه بمعنى أنه من أهل الظاهر. فكتابه العمدة "بداية المجتهد" نموذج للفقه التقليدى القديم لدرجة الشك فى صحة نسبته له لأنه خال من "الرشدية". هو أقرب إلى "النبذ" فى أصول الفقه الظاهرى[2]. إذا ما تعارضت الأدلة فليست المصلحة أساس الترجيح بل الأدلة النصية ذاتها عن طريق النسخ، أن يكون أحدها ناسخا والآخر منسوخا أو عن

(١) ابن حزم: ملخص إبطال القياس والرأى الاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغانى، دار الفكر، بيروت ١٣١٨هـ/١٩٦٩م.

(٢) ابن حزم: النبذ فى أصول الفقه الظاهرى، تعليق: محمد زاهد الكوثرى ومراجعة السيد عزت العطار الحسينى، الخانجى، القاهرة، ١٣٦٠هـ/١٩٤٠م.

طريق العموم والخصوص، أن يكون أحدها عاما والآخر خاصا كما هو الحالى فى مبحث الألفاظ التقليدى فى علم الأصول. ولا يأتى التخيير طبقاً للمصلحة العامة إلا بعد النسخ والتخصيص. فان استحال الجمع بين الدليلين على وجه من الوجوه يُعاد إلى البراءة الأصلية والفطرة من أجل بناء الحكم على الطبيعة البشرية ومجرى العادات كما هو الحال فى أصول الفقه الظاهرى. ويظل الغالب هو حل التعارض عن طريق منطق اللغة ومباحث الألفاظ: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والمستثنى والمستثنى منه. كما يرجع الاختلاف بين المذاهب إلى اللغة أى إلى ظاهر النص خاصة اشتراك الاسم. ومن أصناف الألفاظ الأربعة تستنبط الأحكام وهى: العموم يراد به الخصوص، والخصوص يراد به العموم. وتتحدد أنواع الأحكام بصيغ الكلام، خبر أم استخبار، أمر أو نهى، تساؤل أو تمنى أو تعجب. ولا تفهم الألفاظ إلا بالعودة إلى كلام العرب وعادات لسانهم[١].

كما يلخص ابن رشد "المستصفى" للغزالى فى أصول الفقه فى "الضرورى فى أصول الفقه" رادا الأركان الأربعة: المستثمِر، والمستثمَر، والثمرة، وطرق الاستثمار إلى طرق الاستثمار وحدها أى إلى مباحث الألفاظ أى إلى لغة النص[٢].

ابن رشد نصى الاتجاه. يكثر من الأدلة النقلية خاصة فى "فصل المقال" و"مناهج الأدلة". إذا ما تعارض النص مع التجربة فالأولية للنص "صدق الله وكذب بطن أخيك". إعمال العقل واجب بالنص. والقياس العقلى هو القياس الشرعى، والفكر الفلسفى هو الفكر الشرعى. وكما يعتمد القياس المنطقى على مقدمة كبرى يعتمد القياس الشرعى على نص. والعلة منصوص عليها وليست مستنبطة، والحكم منصوص عليه وليس مستقرى. القياس هو الفقهى. بل إن الحشوية التى تنكر

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٦٩، جـ٢ ص٤١٩.

(٢) أنظر دراستنا: ابن رشد فقيهاً، مجلة ألف للبلاغة المقارنة، العدد (١٦)، القاهرة ١٩٩٩، ص١٦-١٤٤.

القياس محجوجة بالنصوص. والأدلة العقلية منصوص عليها. والدليلان الجديدان على وجود الله، العناية والاختراع، دليلان نصيان. ودليل الوحدانية أيضاً مستمد من الكتاب العزيز.

ويرجع خطأ شرح أرسطو، يونان أولاً ومسلمين ثانياً، إلى خروجهم على ظاهر نص أرسطو القادر على تخليص أرسطو من سوء تأويل الشراح. لا يفسر أرسطو إلا بأرسطو، بالعودة إلى أقواله من أجل تخليصه من براثن الشراح مثل تفسير الكتاب بالكتاب وليس بالعقل. وإذا اختلف الشراح حول المعنى يؤخذ أقرب المعانى إلى اللفظ وأكثرها تطابقاً مع النص.

وكلما تقدم الشرح فى الزمان نقص اليقين وزاد الظن. نص أرسطو هو اليقين المطلق يتحول بعده إلى ظن يتزايد تدريجياً بتوالى الشراح. فالإسكندر الأفروديسى فى القرن الثانى أفضل من ثامسطيوس فى القرن الرابع. الأول أقرب إلى البراءة الأصلية والثانى أبعد عنها. الأول أقرب إلى الصحابة والثانى إلى التابعين. التاريخ فى انهيار مستمر وليس فى تقدم وارتقاء نحو الأكمل والأفضل. الحقيقة فى البداية وليست فى النهاية. والنهاية ضياع للحقيقة وليست اكتمالاً لها.

أما قبل أرسطو فالحقيقة تقدم وارتقاء من فيثاغورس إلى سقراط إلى أفلاطون أو من الطبيعين الأوائل إلى أرسطو. فالحقيقة تنشأ وتتطور وتكتمل فى أرسطو ثم تنهار بعده وتتلاشى تدريجياً. ولا سبيل إلى الارتقاء من جديد إلا بالعودة إلى أرسطو، إلى الحقيقة المكتملة سلفاً، إلى العصر الذهبى الأول، عصر الخلافة الراشدة. لذلك اتفق أرسطو والشرع. كلاهما اكتمال للحقيقة بالنسبة للسابقين، المدرستان الفيثاغورية والطبيعية قبل أرسطو، واليهودية والمسيحية قبل الإسلام.

وشرح ابن رشد أرسطو لأن الحقيقة فى النص وليست خارج النص. بل إن معظم مؤلفاته شروح وتلخيصات وجوامع، الأكبر والأوسط والأصغر، عشرة أضعاف مؤلفاته. الشروح بالعشرات. والمؤلفات تتجاوز أصابع اليد الواحدة بقليل. وإذا تم

الشرح على مستوى الألفاظ فهو التفسير مثل "تفسير ما بعد الطبيعة"، الشرح الكبير. وإن كان على مستوى المعانى فهو التلخيص، الشرح الأوسط. وإن كان على مستوى الأشياء فهى الجوامع، الشرح الأصغر. والمستويات الثلاثة، اللفظ والمعنى والشيء أبعاد للغة ومكونات للنص.

٣- هل كان ابن رشد أشعريا؟

وكما أن الشائع أن ابن رشد عقلانى وليس ظاهريا، تأويلى وليس نصيا يشيع أيضاً أن ابن رشد عدو الأشعرية اللدود. وهو الذى أراد فى "مناهج الأدلة" أن يكشف عورة الأشاعرة. بل إنه استعمل شروحه وتلخيصاته وجوامعه كستار يخفى وراءه علم الأشعرية بعد أن تحولت عقيدة السلطان بفضل الغزالى.

ويشيع أيضاً أن ابن رشد أقرب إلى الاعتزال منه إلى الأشعرية فى اعتماده على الدليل العقلى، وقوله بالتأويل، وجعله النظر واجباً بالشرع كما أنه عند المعتزلة أول الواجبات العقلية. المعتزلة أدق قولاً من الأشاعرة، والأشاعرة أقل تأويلاً من المعتزلة. كما أن ابن رشد أميل إلى قول المعتزلة، أن الصفات عين الذات بالرغم من غياب البرهان، وأبعد عن قول الأشاعرة أن الصفات زائدة على الذات خشية من الوقوع فى قول النصارى بالأقانيم الثلاثة.

صحيح أن نقد ابن رشد الصريح للأشعرية مبطن داخل الشروح والملخصات والجوامع أو صريح داخل المؤلفات الثلاثة "التهافت" و"المناهج" و"الفصل". وصحيح انه يرفض رأى الأشاعرة فى الحسن والقبح أى العدل والجور لأنه رأى غريب على الشرع، العدل ما يرضاه الله، والجور ما لا يرضاه، خلافا للمسموع والمعقول دون التصريح بإثبات الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة ودون ذكرهم. ويلجأ إلى الفطرة التى تؤيد وجود الحسن والقبح، والعدل والجور. ولما كانت الفطرة من الله أمكن المصالحة بين الرأيين الخارجي والداخلى. وصحيح أن ابن رشد يتهم الأشعرية بسوء استخدام العقل وضعف أدلتهم على وجود الله مثل دليل الممكن والواجب، ودليل القدم والحدث، ودليل الجوهر الفرد

أو الجزء الذى لا يتجزأ. فمقدماتها خطابية وليست برهانية كمن يقول إن الفيل أعظم من النملة. وطرقها ليست نظرية يقينية بل على العكس طرقا شرعية يقينية بسيطة.

والحقيقة أن ابن رشد أشعرى لما كانت الأشعرية قابعة فى لا وعى كل متكلم وفيلسوف وصوفى مع اختلاف فى الدرجة كما هو واضح عند الغزالى. فقد تحولت الأشعرية إلى ثقافة شعبية وأصبحت هى والدين شيئا واحداً. كل متدين هو بالطبيعة أشعرى. وكل ناقد للأشعرية هو بالضرورة ناقد للدين. بل إن الأشعرية زحزحت الدين، وحلت محله ووضعت نفسها مكانه. ولم ينج من ذلك حتى كبار المعتزلة والفلاسفة بمن فيهم ابن رشد وابن خلدون وتحليلاته التاريخية للدول، نشأة وتطورا، قياما وسقوطا. ولم يفلت من ذلك ربما إلا أصحاب الطبائع من المعتزلة الذين قالوا بالطفرة والكمون والتوليد.

دليل الوحدانية عند ابن رشد مستمد من نفس آية ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ التى استمد منها الأشعرى دليل التمانع أو الممانعة. الخلاف فقط أنه عند الأشعرى دليل أو برهان وعند ابن رشد مغروز فى الطبع. عند الأشعرى يقوم على افتراض الخلاف بين الآلهة، والأليق عند ابن رشد أن يقوم على افتراض الاتفاق. الخلاف فى وجهة الدلالة وليست فى بنية الدليل[١].

ولا يختلفا دليلا العناية والاختراع عن أدلة الأشاعرة وبنيتها. إذ يقوم الدليلان على فكرة السببية أو العلية، كل شىء فى هذا العالم معتنى به أو مخترع. والعناية والاختراع يحتاجان إلى معتنى ومخترع أى تشخيص نظام الطبيعة فى شخص. ثم ينتقل الدليلان من إثبات العناية والاختراع إلى إثبات وجود الله مع أنهما فى حاجة إلى خطوة أخرى لإثبات أن هذا المعتنى وهذا المخترع هو الله ثم الانتقال من عالم الأذهان إلى عالم الإيمان.

---

(١) انظر دراستنا: العقائد الدينية فى الأمثال العامية، الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر. كتاب المؤتمر الدولى الثانى للفلسفة الإسلامية ٥-٦ إبريل ١٩٩٧، كلية دار العلوم- جامعة القاهرة، ص٤٨٢-٤٩١، حصار الزمن جـ١ (إشكالات)، ص٢٨١-٢٩٤.

ولا فرق فى صفات الله بين الأشاعرة وابن رشد. فالصفات قديمة عند كليهما، العلم والحياة. بل إنه يصوّب الأشاعرة فى اعتبار الحياة شرط القدرة، مجرد خلاف فى الدرجة وليس فى النوع، داخل الأسرة الأشعرية الواحدة كالجوينى والباقلانى والأشعرى، وليس خارجها بين الأشعرية من جانب والمعتزلة والخوارج والشيعة من جانب آخر. ويعتبر كلام الله قديما مثل الأشاعرة وليس حادثا مثل المعتزلة. والقرآن هو المعنى كما هو الحال عند الأشاعرة وليس اللفظ عند المعتزلة. ظن المعتزلة أن الكلام هو فعل للمتكلم أى اللفظ فقالوا بخلق القرآن. وليس من شروط الفعل أن يقوم بفاعل وهو صحيح فى رأى ابن رشد. لذلك القرآن قديم. أنكر المعتزلة المعنى القائم بالنفس، وأنكر الأشاعرة اللفظ القائم بالفعل.

ولا ينفى ابن رشد صفات الجسمية كالمعتزلة، ولا يثبتها كالأشاعرة ولكنه يقدم تمثيلاً أى صورة فنية يضرب الله بها الأمثال مثل ﴿الله نور السموات والأرض﴾. والنور صورة وليست تصورا أو حكماً. الصورة تثير النفس وتبعث الخيال. هى أقرب إلى القول الخطابى منها إلى القول البرهانى، وابن رشد فى الرؤية والجهة أقرب إلى إثبات الأشاعرة لها من نفى المعتزلة. أثبتها بشرط نفى المكان والتحيز والرؤية الحسية.

وفى القضاء والقدر يرفض ابن رشد كالأشعرى الموقفين النقيضين الجبر كالجهمية وخلق الأفعال كالمعتزلة ويأخذ موقف الشارع وكأن الموقفين النقيضين لا يعتمدان على نصوص الشرع. لا يفرق بين المعتقدين بل يجمع بينهما على التوسط، الذى هو الحق فى هذه المسألة. فأصبح كالأشعرى موفقا، باحثا عن الحلول الوسط بين التجسيم التنزيه فى الذات، وبين الإثبات والتعطيل فى الصفات، وبين الجبرية وحرية الاختيار فى الأفعال.

الله هو العلة فى وجود الأسباب. هو مسبب الأسباب. هو جزء من العلم بالغيب. الله يفعل من خلال النفوس والطباع والقوانين كما هو الحال عند جالينوس. الأسباب مؤثرة بإذن الله وإلا بطل العلم، وانتفت الحكمة. العلم

معرفـة الأشـياء بأسـبابها المباشـرة، والحكمـة معرفـة الأشـياء بالأسـباب الغائيـة أى بالعلل الأولى. لا تعارض إذن بين العلم والدين، بين البحث عن العلل المباشـرة فـى العلـم والبحـث عـن العلـل الأولـى فـى الـدين. القـول بالطبـاع وحـدها إنكـار للفعـل الإلهى، والقـول بالفعـل الإلهى وحـده إنكـار للطبـاع. ومـن ثـم يخطئ المعتزلـة والجبريـة كطرفـى نقـيض. والحقيقـة علـى التوسـط وكمـا هـو الحـال فـى الكسـب الأشعرى.

وابن رشد أيضاً على التوسط فى الجور والعدل بين الأشاعرة والمعتزلة دون أن يجعل الحسن والقبح من إرادة الله أمراً ونهيا كما يفعل الأشاعرة ولا من العقل كما يفعل المعتزلة بل على الفطرة. ولما كانت الفطرة من خلق الله، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف.

وفى النبوة يرفض ابن رشد إثباتها بالمعجزة بطريقة الأشاعرة أو عن طريق الجواز العقلى الذى يعنى الجهل. ويثبتها بالإعجاز، إعجاز القرآن أى تحدى القدرات البشرية على الإبداع. وهو معنى لا يختلف كثيراً عن المعجزة إلا سلباً. تدل المعجزة على قدرة الله على خرق قوانين الطبيعة. ويدل الإعجاز على عجز الإنسان وصرف الله دواعيه، وهى مقدمات خطبية مثل مقدمات الأشاعرة، خطوة أخرى إلى الأمام ثم خطوة إلى الخلف.

وفى المعاد وأحواله ابن رشد أيضاً على التوسط بين الفلاسفة الذين يقولون بالمعاد الروحانى والحشوية الذين يقولون بالمعاد الجسمانى. يفى المماثلة بين الدنيا والآخرة من الفلاسفة ويثبتها قياسا للغائب على الشاهد مع الحشوية، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخف.

فـابن رشـد ينقـد الأشـاعرة بسـلاحها وهـو عقـل الإيمـان. ينقـد الأشـعرية الضعيفة الساذجة من أجل إقامة أشعرية أقوى وأعمق. ينقد الأشعرية التى تسىء تأويل النص وتسىء استخدام العقل من أجل أشعرية تبدأ من ظاهر النص وبالعقل كغريزة أو فطرة وليست منطقاً أو استدلالاً.

لابن رشد إذن جوانب مختلفة متشابهة تسمح بقراءات متعددة له. اخذ الغرب اللاتيني والحديث جانبا وصمت عنه المشرق الإسلامي غالباً في العصور التالية له. ومنذ فجر النهضة العربية وتتنازعه قراءتان، رينان وفرح أنطون وبعض ممثلي الاستشراق العربي، ابن رشد العقلاني المادي الملحد وابن رشد المفترى عليه المؤمن المصلح، القاضي الفقيه في صراع بين السلب والإيجاب، وهو ما يميز الأحكام المطلقة في الفكر العربي الحديث.

ابن رشد فيلسوف اشتباه يجمع بين النقيضين في آن واحد، ويحقق المطلبين الرئيسيين في كل نسق فلسفي، المثال والواقع، العقل والحس، الصورة والمادة، وهو ما حاوله أرسطو والفارابي قديماً وهيجل وهوسرل وبرجسون حديثاً. هذا التوتر داخل كل نسق فلسفي هو أحد أسباب بقائه في التاريخ، وتعدد القراءات له.

توظيف ابن رشد
بين الثقافتين العربية والغربية

أولا: صور ابن رشد.

تعددت صور ابن رشد بل وتناقضت فى الثقافتين العربية والغربية. وربما يرجع ذلك إلى ابن رشد نفسه، الشارح والمتكلم والفيلسوف والأصولى والفقيه واللغوى. تم توظيفه بطرق مختلفة ولأهداف متضاربة حتى ضاع ابن رشد على ما هو عليه. وتجاذبته التيارات والمواقف والغايات من الخارج وليست القراءات من الداخل. فهى جذب لابن رشد خارجا عنه وليس الدخول إلى ابن رشد لاستنطاقه. الطريقة الأولى جذب الموضوع إلى الذات، والثانية إدخال الذات فى الموضوع لإنارته ومعرفة مستوياته ومراتبه. الأولى إسقاط، والثانية كشف.

الطريقة الأولى نفى للعلم والاتجار به فى سوق السياسة. ونفى العلم نتيجة للعجز عن ممارسته للنقص فى الإمكانات المنهجية ثم إخفاء ذلك بالإسراع إلى سوق العصر والذى تتغير قوانينه طبقا لتغير الأنظمة السياسية وحاجتها إلى شرعية تراثية. فإذا كان العصر ضد حركات المعارضة الإسلامية كان ابن رشد تنويريا فى الفكر والفن. وإذا كان النظام سلفيا كان الرائد هو ابن تيمية وابن القيم. وإذا كان

(*) المجلس الأعلى للثقافة، ندوة ٢٠٠٢.

النظام تقدميا اشتراكيا قوميا كما كان الحال فى الخمسينات والستينات كان ابن رشد وابن خلدون هما النموذجان، ابن رشد لعدائه للأشعرية قديما وتوظيف ذلك فى العداء للإخوان المسلمين خصوم النظام حديثا، وابن خلدون المادى الاجتماعى الذى يحلل الظواهر الاجتماعية. وروّج بعض المستشرقين أن النظام الاشتراكى العربى فى ذلك الوقت يستطيع أن يجد جذورا له فى عقلانية ابن رشد وتاريخية ابن خلدون[١]. فابن رشد تم توظيفه مرتين فى نظامين نقيضين، العربى الاشتراكى فى الجمهورية الأولى، والرأسمالى الغربى فى الجمهوريتين الثانية والثالثة.

ولا يهم فى عرض هذه الصور المختلفة الإشارة إليها كلها فى إحصاء شامل بل يكفى وصف نماذج منها. ولا تعنى المراجعة أى مساس بأشخاص المؤلفين والباحثين والكتاب. ففى مصر والعالم العربى ما زال النقد والمراجعة للأعمال والدراسات مشوبا بالحساسية دون تمييز بين العمل والشخص. فللجميع الاحترام الكامل كأشخاص مبجلين، ولكن العمل مستقل عن المؤلف. يموت المؤلف ويعيش النص[٢]. الهدف من النقد والمراجعة التجاوز من أجل الاقتراب أكثر من الكمال جيلا وراء جيل فى حوار يقوم على النفى والإثبات، والسلب والإيجاب فى جدل التاريخ[٣]. كان يمكن عدم الإحالة إلى الأعمال المراجعة اكتفاء بالنموذج، ولكنها تقية لا لزوم لها حتى نتعود على المراجعات الفلسفية التى بدأ بها معظم الفلاسفة مثل كانط مراجعا هردر، وهيجل مقارنا فشته وشلنج، وماركس مراجعا العائلة المقدسة، فيورباخ وشترنر وباور، وبرجسون مراجعا عديدا من الأعمال الرياضية والبيولوجية والنفسية بين الأعمال التكوينية الرئيسية. المراجعة تواصل وانقطاع. وهى أفضل من الدوائر المنعزلة التى لا رابط بينها مثل قطرات المياه التى تتسرب إلى باطن الأرض دون أن تكوّن نهرا.

---

(١) انظر دراستنا: جارودى فى مصر قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٤٧-١٦٥.

(٢) وهذا ما قمنا به فى "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٨٨.

(٣) وهذا هو معنى فعل "Aufheben" عند هيجل.

١- هناك ابن رشد العقلانى الملحد الذى يروج له الرشديون اللاتين مثل سيجر البرابنتي والذى عرضه رينان فى كتابه الشهير "ابن رشد والرشدية". وأعاد عرضه فرح أنطون فى كتابه "ابن رشد وفلسفته"(١). وهى قراءة لاتينية غربية فى العصر الوسيط المتأخر ضد اللاهوت العقائدى الكنسى والسلطة الدينية البابوية. وهى الصورة التى ما زالت شائعة عند بعض المستشرقين المعاصرين والتى روج لها جارودى فى مرحلته الماركسية. يجعلون ابن رشد يقول بقدم العالم وخلود النفس الكلية مع أن ابن رشد كان يعرض بقول جدلى ضعف أدلة المتكلمين على خلق العالم، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب، ويبين أن افتراض قدم العالم له ما يبرره فى الشواهد النقلية والحجج العقلية. فهو قول جدلى وليس قولا برهانيا. وهى نفس حجة الفارابى دفاعا عن أرسطو ضد تهمة تقويله بقدم العالم بأنها كانت قضية جدلية منطقية وليست قضية طبيعية ميتافيزيقية(٢). كما أن خلود العقل الكلى هو خلود الحضارة والفكر الجمعى، خلود الإنسانية فى الأرض والسماء من خلال العمل الصالح الذى يبقى أثره فى الأرض وله الجزاء الأخروى فى السماء طبقا لقانون الاستحقاق. وهو ابن رشد الذى يدافع عن قانون السببية ضد إنكار الغزالى للعلية.

وقامت عدة دراسات فى هذا الاتجاه، أثر ابن خلدون فى العالم اللاتينى أسوة برينان دون تأويل أو قراءة أو شد لابن رشد نحو المادية والإلحاد أى نحو الطبيعة والعقل. مثال ذلك "نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توما الإكوينى". يبدأ بعرض نظرية الكون والمعرفة ونظرية الاتصال عند توما الإكوينى وتحريف مذهب ابن رشد وضرورة تصحيح صورته. ثم تبين الدراسة كيف عرف توما الإكوينى فلسفة ابن رشد وكيف حرفت عند مونك ورينان بالرغم من رفض

---

(١) رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، بيروت. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون. قدم لها أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

(٢) الفارابى: التوفيق بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطوطاليس الحكيم.

ابن رشد لها. ثم تقارن بين العلم الإلهى عند كل من الفيلسوفين دفاعا عن ابن رشد المفترى عليه(١).

وتواصلت الدراسات العربية فى هذا الاتجاه مثل "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" خاصة على البير الكبير وتوما الإكوينى وسيجر البرابنتى من المسيحين، وموسى بن ميمون واسحق البلاغ من اليهود. وبعد استعراض حياتهم وأعمالهم ومراكز الترجمة فى أسبانيا تم عرض ثلاث مشاكل رئيسية، الصلة بين الفلسفة والدين، وقدم العالم، وخلود النفس. وهى دراسة موضوعية تاريخية شاملة تتجنب القراءات والتأويلات التى قام بها رينان(٢).

وقد أثارت هذه الصورة الدوائر المحافظة لسببين. الأول دفاعا عن الإسلام، والفقيه أبى الوليد، وإدخاله زمرة المفكرين الإسلاميين، وأنه أشعرى كالأشاعرة، سلفى كالسلفيين، مؤمن فى زمرة المؤمنين. لم يقل بقدم العالم ولا بخلود النفس الكلية، ولم ينكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة. فهو مادى مؤمن فى "المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد"(٣). والثانى هو السبب النقيض إخراجه من زمرة المؤمنين لو ثبتت التهمة عليه وكان الفيلسوف موضع اتهام وتكفير. فالإسلام برئ منه. والفيلسوف تابع لليونان، غواه أرسطو، ورجح منطق اليونان على أساليب القرآن.

٢- وهناك ابن رشد الأشعرى بالرغم من نقده للأشعرية فى "تهافت التهافت" وفى "مناهج الأدلة" بل وفى شروحه على أرسطو. فقد تسربت الأشعرية إليه خاصة فى علم الكلام البديل الذى يقترحه سواء فيما يتعلق بالذات والصفات والأفعال أو فى الأدلة على وجود الله أو فى السمعيات. وقد ضخم بعض السلفيين

(١) د. محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكوينى، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٢) د. زينب محمود الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) د. محمد عمارة: المادية المثالية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١.

المعاصرين هذه الصورة فجعل ابن رشد أصوليا كرد فعل على التنوير الحكومى، لا فرق بينه وبين ابن تيمية، يعطى أدلة بديلة على وجود الله، دليل العناية ودليل الاختراع، لا يفترقان عن أدلة الأشاعرة، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب من حيث البنية والمسار الطولى التراجعى من أجل الوصول إلى معتنى، ومخترع، وقديم وواجب. وبها نفس القفز المنطقى الذى يحتاج إلى خطوة استدلالية جديدة لإثبات أن المعتنى بالعالم ومخترعه هو الله، وأن له وجودا خارج الذهن، فى عالم الأعيان وليس فى عالم الأذهان وحده. وهو أيضا يقيم نسق عقائده طبقا لنسق الأشاعرة فى العقليات والسمعيات، فى نظرية الذات والصفات، والأسماء والأفعال، وفى النبوة والمعاد، والإيمان والعمل، والإمامة[1].

وهناك ابن رشد المتشابه الذى يمكن قراءته قراءتين مختلفتين بين الأشعرية والظاهرية. فمن الشائع أن ابن رشد يقول بالتأويل ويضع قانونا له، وينكر على الأشاعرة تأويلاتهم الفاسدة. ويؤول بعض الآيات القرآنية التى تثبت احتمال قدم العالم الذى نسبه البعض إلى الحكماء. يبدو أيضا أنه يلجأ فى نفس الوقت إلى ظاهر النص ضد تأويلات الأشاعرة والى ظاهر نص أرسطو ضد تأويلات الشراح اليونان والمسلمين. فالتأويل انحراف عن ظاهر النص. وفى قانون التأويل الذى وضعه فى آخر "مناهج الأدلة" يجعل المعانى فى قسمين: الأول فى ظاهر النص كالظاهرية، والثانى ليس مصرحا به فى النص وهو الخاضع للتأويل. وهو على أربعة أصناف: الأول ما يحتاج إلى فطرة فائقة ولا يدركه إلا الراسخون فى العلم. والثانى ما يكون فيه المثل والممثول قريبا للأفهام وهو الظاهر الذى لا يحتاج إلى تأويل. والثالث ما يكون فيه المثال بعيدا والممثول قريبا لتحريك النفوس، ويجوز تأويله ولا يجوز. والرابع ما يكون فيه المثال قريبا والممثول بعيدا ولا يجوز تأويله كما تفعل الصوفية. فمن خمسة أصناف واحد يجوز تأويله، وثلاثة يجوز ولا يجوز

(١) د. حسن حنفى: ابن رشد بين الأشعرية والظاهرية، المعهد العالى للدراسات الإسلامية، جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية، بيروت يناير ٢٠٠٠.

وإلى عدم الجواز أقرب، وواحد فقط يجوز تأويله من الراسخين فى العلم. وهو أيضا أشعرى. فدليل الوحدانية المستمد من آية ﴿لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدت﴾ هو ما فعله الأشعرى من قبل. ولا يختلف دليلا العناية والاختراع عن بنية أدلة الأشاعرة على إثبات وجود الله. ولا تختلف صفات الله عند ابن رشد والأشاعرة. وفى العلية الله هو سبب الأسباب وابن رشد على التوسط فى الجور والعدل كالأشاعرة، ويثبت النبوة بالإعجاز. وفى المعاد على التوسط بين المعاد الجسمانى والمعاد الرومانى(١).

ابن رشد فيلسوف متشابه، توتر بين قطبين كلاهما صحيح، وبين طرفين كلاهما ضرورى. يجمع بين مطلبين كلاهما أصل، أفلاطون وأرسطو، ديكارت وبيكون، هيجل وماركس. يضم معا المثالية والواقعية، الصورة والمادة، النفس والبدن، العقل والحس. هذا الاشتباه هو الذى يسمح بقراءات متعددة لابن رشد. فهو فى نفس الوقت تأويلى ظاهرى يؤول طبقا لظاهر النص. وهو تقدمى سلفى، يريد التقدم إلى الأمام عن طريق العود إلى الأصل. وهو مالكى حنبلى، يقول المصالح المرسلة طبقا للنص. وهو عقلانى نصى، يعتمد على العقل ويحتكم إلى النص فى آن واحد. وهو شارح ومؤلف، يعلق على نص ويبدع نصا. وهو فيلسوف ومتكلم يدافع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت"، ويؤسس علم كلام جديد أقرب إلى العقل الصريح فى "مناهج الأدلة". وهو معتزلى أشعرى، العقل أساس النقل والنقل أساس العقل فى آن واحد. وهو متكلم وقاضى، يحكم بين المعتزلة والأشاعرة كما يحكم بين الغزالى والفلاسفة. وهو قاضى وعالم، يكتب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وفى نفس الوقت "الكليات" فى الطب. وهو مؤمن وملحد، يعتبره البعض نموذج الإيمان الصحيح، ويعتبره آخرون نموذج الكفر الصحيح. وهو سلطانى ومعارض، يعمل تحت أمر السلطان عبد المؤمن، وفى نفس الوقت صاحب نكبة من السلاطين، سلطان الدين وسلطان السياسة، نهاية وبداية، نهاية الفلسفة القديمة فى العالم الإسلامى عند البعض، وبداية الفلسفة الحديثة فى الغرب عند البعض الآخر(٢).

---

(١) د. حسن حنفى: الاشتباه فى فكر ابن رشد، عالم الفكر، الكويت ٢٠٠١/٢٠٠٢.

(٢) د. حسن حنفى: السابق.

٣- وهناك ابن رشد صاحب "المتن الرشدى" و"الخطاب الرشدى" المغلق على ذاته الذى لا شأن له بالناس وبالواقع، وهو الفقيه المالكي. خطابه له بنيته الداخلية، وتركيبه الذاتي، ويقوم على منطق فى الاستدلال. هو ابن رشد الذى صنعه أساتذة الجامعات الشبان فى المغرب العربى تحت أثر البنيوية أو المغالاة فى النزعة العقلية. فابن رشد مغربى، تراث وطنى، أقرب إلى المغرب منه إلى المشرق، وإلى العقلانية منه إلى الإشراقية. فهو وحده الذى استطاع أن يقوم بقطيعة معرفية بين العقل والإشراق، بين البرهان من ناحية والخطابة والجدل من ناحية أخرى بالرغم من تراجع أصحابها أحيانا ولوعا أيضا بالصياغات اللغوية "لقد تمشرق المغرب، وتمغرب المشرق"(١).

ومع ذلك يمتاز التركيز على "المتن الرشدى" بالتعرف على أنواعه الأدبية بعد إيراد ثبت بأسماء كتبه المذكورة فى كتب التاريخ ثم محاولة تصنيفها زمانيا فى أصولها العربية ومحاولة قراءتها قراءة جديدة ثم وصف مسار المشروع الرشدى. وهى دراسة علمية دقيقة فاحصة تركز على النص، من حيث الشكل والموضوع دون تحديث أو قراءة أو تأويل أو حتى وضع النص فى سياقه التاريخى الأول الذى نشأ فيه. ولا تتعدى القراءة الجديدة وصف المتن الرشدى كأنواع أدبية بين المؤلفات والمقالات والتفاسير والتلاخيص والجوامع والمختصرات.

وقد يتحول المتن الرشدى من نوع أدبى إلى موضوع داخلى مغلق، إلى جزء فيه دون الكل مثل "إشكالية العقل عند ابن رشد" مع مصطلحات مستحدثة من الفلسفة الغربية مثل "أنطولوجيا العقل" و "تاريخية العقل" إذا كان الآخرون قد استنفذوا "ابستمولوجيا العقل". وتدرس "أنطولوجيا طبيعة العقل الهيولانى (المادى) وهو جزء من جزء من كل. فالعقل الهيولانى له علاقة مع العقل بالقوة قبل أن يتحول إلى الفعل، وله علاقة بالنفس"، وهو عقل واحد. وتبين "تاريخية العقل" دور الحس والعقل والخيال. وتقارن بين العقل الهيولانى والعقل النظرى

---

(١) جمال الدين العلوى: المتن الرشدى، مدخل لقراءة جديدة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ١٩٨٦.

والعقـل الفعـال. وأخيـرا تعـرض نظريـة الانعكـاس أيضـا بألفـاظ مسـتحدثة "مـن البيولوجيا إلى الميتافيزيقا"(١).

٤- وعلى النقيض من هذا الخطاب المنغلق على ذاته الذى يعتنى بالبنية الداخلية هناك الخطاب الشارح الذى يكرر المعنى الظاهرى للنص، يعرض أكثر مما يحلل، ويردد أكثر مما يجدد. وهو ما يعيبه المغاربة على المشارقة من أنهم لا يقولون شيئا، يجترون ابن رشد ويعيدون نصوصه كالفقهاء دون تأويل أو قراءة أو تجاوز، وإن عاب المشارقة على المغاربة الإغراق فى التنظير بحيث يتبخر الواقع، ويغيب القصد، وتضيع الطاقة. ويتم اختيار موضوعات لرسائل علمية بلا قصد ولا هدف بناء على قسمة مدرسية لموضوعات الفلسفة، الله، والطبيعة، والإنسان.

ولما كان القول الشارح لا يهدف إلى شىء، يسير فى مكانه وليس له هدف، لا يثبت قضية ولا ينفى حكما كان من الضرورى تغطية ذلك بالعبارات الإنشائية والمواقف الخطابية والمقالات الصحفية بأن ابن رشد أعظم الفلاسفة إذ انتهت الفلسفة بعده. وغاب الفلاسفة على مدى ثمانمائة عام. وأن ورثته فقط هم وعاظه، وحملة قميصه، والمتاجرون باسمه، والمتكسبون من ورائه. فهم العقلانيون النقديون التنويريون.

ويرجع السبب فى ذلك إلى غياب المنهج والموقف، والأداة والرؤية، الآلة والقصد. وذلك ناتج عن أن الباحث ذو ثقافة واحدة، هو الموروث القديم، دون معرفة غيرها من الثقافات مثل الوافد الغربى، لعدم المعرفة باللغات الأجنبية. فأصبحت الدراسات الرشدية عوراء تقرأ النصوص بعين واحدة أو عرجاء يقوم فيها ابن رشد على ساق واحدة.

وغاية هذا التأليف الكتب الجامعية التى أصبحت أشبه بالكتب المدرسية المقررة، الهدف منها جمع المعلومات، مجرد المعلومات عن ابن رشد وفلسفته عرضا "موضوعيا" إخباريا صرفا. ينقل بعضها من بعض، ويكرر بعضها بعضا، أشبه بمقالات دوائر

---

(١) محمد المصباحى: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ١٩٨٨.

المعارف والموسوعات. تقدم ابن رشد الميت وليس ابن رشد الحى. المؤلفات خارج السياق، السياق القديم دون نقلها إلى السياق الجديد. وهو ليس ابن رشد التاريخى لأن التاريخ حركة وحياة وجدل وتفاعل بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى.

وحتى لا يبدو التأليف جامعيا مدرسيا توضع عناوين براقة لا صلة لها بالموضوع مثل "ثورة العقل"، "المنهج النقدى"، "النزعة العقلية". فلفظ "ثورة" أكثر مما يتحمله ابن رشد. ولفظ "نزعة" وكأن إعمال العقل اتجاه، والعقل أساس النقل. ويكاد يعتمد عليه معظم المفكرين الإسلاميين. ومن ثم يكون تخصيص ابن رشد بالنزعة العقلية عمن سواه لا أساس له. ولا تتجاوز النزعة العقلية عرض "مناهج الأدلة" أو "تهافت التهافت" بنفس التبويب وعرض قضايا قدم العالم تحت عنوان براق "العقل والوجود" أو الخير والشر والقضاء والقدر تحت عنوان "العقل والله". وتتكرر نفس المادة، نقد ابن رشد لعلم الكلام فى "مناهج الأدلة" تحت عنوان آخر "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" دون عرض للمنهج ولا للنقد. والبداية شكر لجميع مكتبات العالم فى المشرق والمغرب لما أمدته بنفائسها من مطبوع ومخطوط. والنهاية ثبت بالمراجع الأجنبية الألمانية والفرنسية والإنجليزية المنقولة عن الكتب الأخرى العربية والأجنبية(١).

وتتكرر نفس المادة وبنفس الطريقة الشارحة من "مناهج الأدلة" إلى "فصل المقال" إلى "تهافت التهافت" اعتمادا على الدراسات السابقة بعنوان أكثر إغراء مثل "تأملات فى فلسفة ابن رشد". فالتأملات نوع أدبى، وأسلوب فلسفى، وفعل تأملى منذ تأملات ديكارت للإيحاء بالمدخل الفلسفى للمادة المكررة. ولا فرق هنا بين معنى "تأملات" و "دراسات" و "بحوث" و "مدخل إلى" أو "مقدمة فى"، بالرغم من أن هذه العناوين فى التراث الفلسفى لا توحى بالتكرار والشرح للنصوص بل بالقراءة والتأويل والرؤية الجديدة(٢). وغالبا ما تبدأ مثل هذه الدراسات بفصول

---

(١) محمد عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٨. وأيضا: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) د. بركات محمد مراد: تأملات فى فلسفة ابن رشد، المصدر لخدمات الطباعة، القاهرة ١٩٨٨.

تمهيدية عن حياة ابن رشد وفلسفته يكرر بعضها بعضا. فهى مادة موضوعية لا اجتهاد فيها. ويتم تفصيل نكبته ويقصد بها المؤلف حتى يضع نفسه فى زمرة المفكرين الأحرار والمواقف التى تتجاوز الكتاب المقرر والتأليف الجامعى.

ولا يختلف جيل عن جيل فى هذا التأليف الجامعى الذى يهدف إلى توفير المادة الاستذكارية للطلاب. بدأه الجيل الثانى من الأساتذة إذا اعتبر مصطفى عبد الرازق هو ممثل الجيل الأول. وقد يكون الدافع المادى أحد أسباب التأليف. مثال ذلك "ابن رشد وفلسفته الدينية" الذى يعرض حياته وتلاميذه ومحنته وأثره على أوروبا كتمهيد تاريخى. ثم يعرض "مناهج الأدلة" موضوعا موضوعا بالقول الشارح مثل الأدلة على وجود الله وصفاته، والعالم والإنسان. وهى نفس المقدمة الشارحة لإحدى طبعات "مناهج الأدلة" والتى هى فى الأصل مقدمة بالفرنسية لترجمة "مناهج الأدلة" إلى الفرنسية كجزء من رسالة لدكتوراة الدولة فى السربون[1].

ولا تتجاوز الندوات عرض كتبه الكلامية مثل "مناهج الأدلة" وتقسيمة موضوعاته أو "فصل المقال" لعرض الصلة بين الدين والفلسفة أى الحكمة والشريعة بمصطلحات ابن رشد أو "تهافت التهافت" فى نقده للغزالى كلا أو جزءا فى موضوع النفس والعقل. كما تعرضه مشائيا شارحا لأرسطو مع أن أرسطو هو الشارح لابن رشد أو طبيبا أو تبين أثر الغزالى السلبى على العالم الإسلامى، وأثر ابن رشد الإيجابى على الحضارة الغربية أو تعطى عموميات عن الثقافة الإسلامية والفكر المعاصر[2].

وتدور معظم المؤتمرات والندوات عن ابن رشد فى هذا النوع الأدبى، الكل ولا شىء، العموم والمخصوص، تكرار الشعارات البراقة، رائد التنوير، آخر الفلاسفة، العقلانى. فمثلا فى الحلقة الدراسية عن "العطاء الفكرى لأبى الوليد بن رشد" جمع بين الفقه والفلسفة والكلام مع دراسة عامة عن "المشروع التجديدى

---

(١) د. محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٩.

(٢) العطاء الفكرى لأبى الوليد بن رشد، حلقة دراسية، تحرير د. فتحى حسن ملكاوى، د. عزمى طه السيد، المعهد العالى للفكر الإسلامى، عمان ١٩٩٩.

الفكرى لابن رشد". وفى الندوة عن "الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى" جمع بين الخطابة والشعار. فهو عميد الفلسفة العقلية فى بلدان العالم العربى شرقا وغربا، وباعث الاتجاه العقلى، ورائد حركة التنوير، وهرمنا الفكرى الشامخ، وعملاق الفلسفة العربية الذى يقف على قمة الفلسفة العربية، رائد حركة التنوير فى العالم العربى، الفيلسوف عميق التفكير، لم يقل ما قال إلا ليبقى، خالد بفلسفته، خالد بفكره، من يحاول أن يتخطى الدور الرائد الذى قام به فيلسوفنا الرائد العملاق فوقته ضائع عبثا، ومن يحاول تزييف آرائه فستلحق به لعنة الفلاسفة فى كل زمان ومكان، مما يدل على عمق آرائه وثراء فكره الخالد، خالد بكتاباته، خالد بأثره العميق. لقد دخل عن طريق أعماله الفكرية الكبرى تاريخ الفلسفة من أوسع الأبواب وأرحبها. الفيلسوف العربى العظيم أعظم من أنجبتهم أمتنا العربية، ومن واجبنا أن ندرس أفكاره وما أعمقها وأروعها[1].

ثانيا: ابن رشد على ما هو عليه.

فمن هو ابن رشد؟ هل يمكن معرفته على ما هو عليه فى دوره الحضارى؟ هل يمكن أن يتحدث ابن رشد عن نفسه ويحدد مقاصده وأساليبه وأنواع أقواله؟ كيف يصنع ابن رشد نفسه فى إطار عصره ويحدد رسالته، فالفلسفة رسالة قبل أن تكون مهنة؟ وكيف يمكن استئنافه فى هذا العصر إذا أرادت الرشدية أن تعيش بدلا من توظيفه فى غايات سياسية وقتية تبريرا لنظم سياسية ونقدا لخصومها؟ كيف يمكن رد الاعتبار لابن رشد، وإنقاذه من أيدى المتكسبين به المدعين عليه، الطالبين الشهرة والمنصب، الصدارة والوجاهة، والمتاجرين به فى الأسواق؟

ابن رشد صاحب موقف حضارى مثل كل فيلسوف. إنه ابن عصره يدرك أزمته، ويحاول إيجاد حل لها، يقبل تحدياته، ويحاول الاستجابة لها. كل فيلسوف "ملتزم" بالضرورة وان اختلفت أشكال الالتزام حتى ولو كان أكثر الفلاسفة تجريدا.

---

(١) الفيلسوف ابن رشد. مفكرا عربيا ورائد للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، القاهرة ١٩٩٣.

وهو موقف ثلاثى بناء على الموقف الحضارى الذى يجد كل فيلسوف فيه نفسه. الموقف ثابت والفلاسفة متغيرون والاختيارات محددة. ويمكن معرفته قبليا بناء على بنية العقل الخالص قبل معرفته بعديا من تحليل أعمال الفلاسفة.

١- الموقف الأول إعادة بناء الموروث القديم، وتجاوز علم الكلام إلى الفلسفة، وتجاوز الفلسفة الإشراقية إلى الفلسفة العقلية الطبيعية تحولا من الأشعرية إلى الاعتزال بعد أن جعل الغزالى الأشعرية هى الفرقة الناجية وخصوم الدولة هى الفرقة الهالكة، المعارضة العلنية فى الداخل وهم المعتزلة كما عبر عن ذلك فى "الاقتصاد فى الاعتقاد"، والمعارضة السرية فى الداخل فى "المستظهرى أو فضائح الباطنية". ففى "الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، والتعريف بما وقع فيها من الزيغ والشبه المضلة" ينقد ابن رشد علم الكلام ويبين أنه تأرجح بين الدين والفلسفة. لا هو أفاد الدين بتعقيله، ولا هو أفاد الفلسفة بالبرهان. والأشاعرة نموذج على ذلك. فعلم الكلام لا يفيد الذكى ولا ينتفع به البليد. أدلته على وجود الله قاصرة، دليل القدم والحدوث، ودليل الجوهر الفرد، ودليل الممكن والواجب، ودليل التمانع لإثبات الوحدانية. وينفى الجسمية والجهة والرؤية ضد الأشاعرة[١].

ثم يدافع ابن رشد عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" ضد هجوم الغزالى عليها وتكفيره الفلاسفة فى "تهافت الفلاسفة"، مبينا أن افتراضات الفلاسفة فى قدم العالم، وعلم الله بالكليات، وخلود النفس الكلية لها ما يؤيدها فى العقل والنقل. فقد نقد الغزالى الفلسفة باعتباره متكلما لا فيلسوفا. والكلام له حدوده فى موضوعه المتعالى، ومنهجه الجدلى، ونتائجه المحتملة.

ثم يثبت ابن رشد اتفاق الحكمة والشريعة، الفلسفة والدين فى "فصل المقال"، وأن النظر واجب بالشرع ردا على سؤال: هل النظر واجب أم مندوب أم مكروه أو محرم أو مباح طبقا لأحكام التكليف الخمسة. وليست الفلسفة إلا النظر. وهى القول البرهانى وليس الجدلى أو الخطابى من أقوال المتكلمين.

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الأول: تكوين الحكمة، الفصل الأول: نقد علم الكلام. رابعا: نقد ابن رشد. دار قباء، القاهرة ٢٠٠١، ص٨١-١٧٨.

ويؤسس ابن رشد الفقه فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فى الفلسفة والكلام علوم نظرية، والفقه والطب علوم علمية. يبحث فى الفقه عن بنية الفعل الشرعى، ويوحد بين المذاهب، ويدرأ تعارض الأدلة النقلية والعقلية والجمع بينهما بطريقة الأصوليين، العام والخاص، والمطلق والمقيد أو العودة إلى البراءة الأصلية. والغالب الترجيح والجمع ثم النسخ والجمع. وأحيانا يكون الحل هو مذهب التخيير. وأحيانا يكون الحل عن طريق مبحث الألفاظ عند الأصوليين، الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين... الخ، لأن الخلاف قد يرجع إلى اشتراك الاسم. ولا يؤسس ابن رشد الفقه فقط على العقل والطبيعة أى القياس والتجربة بل أيضا على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهى. فالطهارة المقصود بها النظافة، وهى من محاسن الأخلاق. والأحكام الشرعية قسمان. قسم يقضى به السلطان. ويعادل السياسة الشرعية، وأقرب إلى الفرض. وقسم لا يقضى به السلطان، وهو الحياة الفردية وأقرب إلى المندوب. الأول قانون موضوعى، والثانى قانون ذاتى. ويضع ابن رشد نسقا أخلاقيا خماسيا يستنبط منه الفقه كله ويقوم على خمس فضائل: الأولى الشكر ومنها تُستنبط العبادات. والثانية العفة ومنها تُستنبط آداب الطعام والشراب والمناكح. والثالثة العدل فى الأبدان والأموال، وعليه يقوم فقه الحروب والقصاص والعقوبات. والرابعة السخاء وعليها تقوم الزكاة والصدقات، والخامسة الشجاعة وغليها تقوم الرياسة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[1].

ويعرض ابن رشد علم الطب فى "الكليات"، مركزا على الأصول النظرية وطالب ابن زهر تأليف كتاب عن الطب يعنى بالمسائل العملية. ويدخل فى التأليف كنوع أدبى عندما يكون تمثل الوافد قبل تنظير الموروث[2]. يتقدم الوافد عند جالينوس ثم بقراط ثم أرسطو ثم أركيغانس ثم بولس وأرسطراطيس ثم يأتى

(١) ابن رشد فقيها، ألف، مجلة البلاغة المقارنة، ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب، العدد ١٦، القاهرة ١٩٦٦، ص١١٦.

(٢) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى: التحول، الفصل الثانى: تمثل الوافد قبل تنظير الموروث، ص ١٨٥-١٨٨.

بالموروث بداية بالرازى ثم ابن مروان بن زهر، ثم بنو زهر، ثم الكندى وابن سينا، ثم أبو وافد وأبو نصر. ينتقد الكندى طبيبا لأنه ربط الطب بالعدد والموسيقى، ويثنى على ابن سينا وابن زهر.

٢- الموقف الثانى إعادة تمثل الوافد على ما هو عليه واستعماله لنقد الأشعرية وليس تقليدا له أو إغراقه فى الفلسفة الإشراقية، وتخليصه من براثن الشراح اليونان والمسلمين، اليونان الذين أرادوا جعله إشراقيا أفلاطونيا أو مسيحيا شرقيا، والمسلمين الذين أرادوا جعله عربيا إسلاميا، أخلاقيا إلهيا.

لم يشأ نقله والترويج له وطلب الشهرة منه حتى ولو سماه اللاتين "الشارح الأعظم" بل تمثل ثقافة العصر، واحتوى الوافد داخل الموروث. فالوافد علوم وسائل، والموروث علوم غايات.

وأعاد عرض الوافد طبقا لجدل اللفظ والمعنى والشىء فى تحليل الخطاب، "التفسير" الكبير من اللفظ، و"التلخيص" من المعنى، و"الجوامع" من الشىء. شرح ابن رشد البرهان. من الوافد يتقدم أرسطو ولكن من الموروث يتقدم الفارابى ثم ابن سينا ثم ابن ماجه ثم متى بن يونس والمتكلمون من أهل ملتنا. يبدأ بالمعنى اليونانى ثم يخلصه من حضارته ومن أجل تعميمه ثم يركبه على الحضارة العربية الإسلامية كما هو الحال فى القياس، الأصل والفرع والعلة والحكم. يثنى على الفارابى وينقد ابن سينا. وفسر ما بعد الطبيعة معتمدا على أرسطو ثم الإسكندر وثامسطيوس ونيقولاوش وثافرسطس، ثم بطليموس وأبرخس وانكساجوراس وانكسمندريس، ثم سقراط والسوفسطائيين. ومن الموروث يتقدم ابن سينا لخلطه بين العلمين الطبيعى والإلهى. وشرح النفس والأرجوزة فى الطب لابن سينا. فالشرح للموروث كما للوافد.

ولخص كل أعمال أرسطو تقريبا، المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر. ويحيل إلى الموروث كالفارابى ثم المتنبى وكثير من شعراء العرب مثل امرؤ القيس وأبى تمام وجرير وابن المعتز وأبى نواس

والفرزدق والمعرى والنابغة الذبياني. ويزيد تلخيص الشعر ذا الرمة والنابغة والأعشى والبحترى والخنساء وزهير وعنترة وأبا فراس والكميث. ويلخص الطبيعيات، السماء العالم والكون والفساد والآثار العلوية والنفس والحاس والمحسوس. كما لخص كتاب السياسة لأفلاطون مشيرا إلى الفارابى وأبى تمام والى كثير من موضوعات الشرع مثل شريعتنا والشريعة القرآنية. واختصر "المستصفى" للغزالى فالتلخيص للوافد والموروث أيضا. وقدم جوامع للمنطق، الجدل والخطابة والشعر، وللطبيعيات، السماع الطبيعي، والسماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس. ولما بعد الطبيعة ينقد فيها ابن سينا ثم الغزالى والفارابى[1].

لذلك لا يجوز دراسة السياسة أو "المدينة الفاضلة" عند ابن رشد لأنه لم يكتب نصا فى الموضوع مثل الفارابى. والشروح والتلخيصات والجوامع ليس القصد منها دراسة موضوعات بل تمثل وافد، واحتواء ترجمات وافدة، وإعادة قراءتها داخل الموروث تأكيدا لوحدة الثقافة ووحدة المعرفة. إنما يدرس "تلخيص نواميس أفلاطون" بمنهج مقارن لمعرفة مضمون النص اليونانى وكيفية توظيفه لنقد الحياة السياسية فى الأندلس، وطريقة وضع المصطلحات تعريبا أم نقلا مثل وحدانية التسلط[2].

لا يُدرس الموضوع عبر الشروح، تفاسير أو تلخيصات أو جوامع، بل يدرس الشرح كنوع أدبى، وموقف حضارى. يُدرس طوليا وليس عرضيا، عبر نوع أدبى واحد وليس عبر عدة أنواع. ولا يدرس "ابن رشد طبيبا" عبر المؤلفات مثل "الكليات" والتلاخيص مثل تلخيصه لمقالات جالينوس وأبقراط. فكل نوع أدبى له هدف وقصد، التأليف شيء، والتلخيص شيء آخر[3].

ولا يدرس "التصور الفلكى عند ابن رشد" لأن ابن رشد ليس له تأليف فى الموضوع بل له تلاخيص للسماء والعالم وجوامع له. وهو نوع أدبى له وظيفة

---

(١) السابق، المجلد الأول: النقل.

(٢) د. منى أحمد أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف. الإسكندرية ١٩٩٩.

(٣) د. أبو شادى الروبى: ابن رشد طبيبا، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الكويت ١٩٩٥.

خاصة فى تمثل الوافد واستعماله لتأصيل الموروث أو لمراجعته طبقا لعلم القراءة[1]. ولا تدرس أيضا "العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد"، بداية بتعريف الجسم الطبيعى، مجالا وتعريفا ثم الهيولى ثم الصورة ثم العدم، وكل منها مفهوما وأحكاما ولواحقا لأن ابن رشد لم يكتب مؤلفا عن العلوم الطبيعية بل له تلاخيص وجوامع على طبيعيات أرسطو. وله مقالات أيضا فى العلم الطبيعى. وهما نوعان أدبيان مختلفان، التلخيص والتأليف[2].

٣- والموقف الثالث التوجه إلى الواقع المباشر، وتنظيره تنظيرا مباشرا، وتحويله إلى نص إضافة إلى نصوص القدماء وحتى لا يكتفى الفيلسوف بمهمة التأويل، تأويل النصوص القديمة من أجل إعادة بنائها أو تأويل النصوص الجديدة من أجل تمثلها حفاظا على وحدة المعرفة. اكتفى ابن رشد بالتعامل مع النصوص القديمة الكلامية (مناهج الأدلة)، والفلسفية (تهافت التهافت)، والفقهية (بداية المجتهد) أو بتمثل النصوص الفلسفية الجديدة، فى الشروح والتلخيصات والجوامع لأرسطو والطبية مثل شروحه على جالينوس وعروضه له، حتى ولو بدا هم الواقع من وراء النص. ويبدو أن ضربة الغزالى كانت قوية فى المشرق، وامتدت إلى المغرب. فلم تستطع بارقة ابن رشد التخفف من سيطرة الأشعرية ورد الاعتبار إلى الفلسفة. اختارت آسيا الوسطى طريق العلوم الرياضية. واختارت أوروبا طريق العقل والطبيعة عند ابن رشد. وظل وسط العالم الإسلامى بين آسيا وأوروبا تحت سطوة الغزالى حتى بعد محاولة حركات الإصلاح خاصة محمد عبده، التحول من الأشعرية إلى الاعتزال فى وسط الطريق فانتهت إلى الماتوريدية.

ولا يكفى فى التنظير المباشر للواقع الحديث عن نكبة ابن رشد مثل "ابن رشد، الإنسان والنكبة". فهذا اللون من الكتابات أقرب إلى الدراما والإعلان والتشبه بالرواد، ويعبر عن الوجود المأزوم. وهو خلط بين السيرة الذاتية وبين الموقف الحياتى، بين ابن رشد فى طور الصبا ثم فى عهد السلطان عبد المؤمن وابنه

---

(١) د. دولت عبد الرحيم: التصور الفلكى عند ابن رشد، مطابع الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٧.

(٢) د. حسن مجيد العبيدى: العلوم الطبيعية فى فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٥.

يوسف ثم فى عهد السلطان المنصور، وبين أسباب محنته أو دراسة نكبته فى الخطاب العربى المعاصر وعند أحد رواده[1].

والسؤال هو: هل يغنى التأويل عن التنظير المباشر للواقع؟ هل يغنى تلخيص جمهورية أفلاطون لنقد وحدانية التسلط عن التنظير المباشر للتسلط كواقع وليس كنص، وصف مظاهره، وتحليل أسبابه، واقتراح طرق لمواجهته؟ هل من الضرورى وضع نظارة النص القديم أو النص الجديد لرؤية الواقع؟ هل تقتصر مهمة الفيلسوف على التأويل دون التنظير؟

إن التحدى أمام الفلاسفة الآن ليس فقط لإعادة النظر فى نصوص القدماء عرضا وتحليلا وشرحا وتلخيصا بل قراءة وتجاوزا أو عرض نصوص المحدثين ترجمة وتعليقا وشرحا وتأليفا. ففى كلتا الحالتين الفلسفة ما زالت نصا يُرى الواقع من خلاله. وتُعرِّض الحضارة العربية الإسلامية نفسها إلى الاتهام بأنها حضارة نص. إنما التحدى هو أن يتحول الفيلسوف العربى الإسلامى إلى تحويل الواقع إلى نص إضافة إلى نصوص القدماء والمحدثين حتى يمارس عملية التفلسف. ويتعامل مع الواقع العربى الإسلامى مباشرة دون الاستناد إلى العكازين، الموروث القديم والوافد الجديد. ومن ثم يمكن نقل المرحلة التاريخية كلها من تقريظ لابن رشد الموروث من القدماء أو لابن رشد الوافد من المحدثين إلى ابن رشد عصرى جديد يتخفف من علم الكلام، ويرد الاعتبار إلى الفلسفة، ويحمى الفكر من الانجذاب نحو الوافد الغربى الجديد بشرح أرسطو العصر، هيجل. فابن رشد هى الرشدية. والرشديون ليسوا هم الذين يتكسبون بابن رشد بل الذين يستأنفون الرشدية كحركة فى التاريخ.

---

(١) د. محمد أحمد عواد: ابن رشد، الإنسان والنكبة، مركز الأصدقاء. عمان ٢٠٠٠.

من الحكمة المتعالية
إلى الحكمة المتدانية

محاولة لتثوير صدر الدين الشيرازى

بعد أربعة قرون (١٠٥٠ — ١٤٢٠)

قراءة أولية

إن أخطر ما يهدد أمة هو التباعد الشديد بين ماضيها الثقافى وحاضرها السياسى. فالإشراق منذ ابن سينا حتى صدر الدين الشيرازى مرورا بداماد والسهروروى والشهرزورى هى الثقافة الوطنية الشائعة فى إيران، والسمة المميزة للفلسفة الإمامية، اكتشاف العالم الباطن الحر بعد أن استولى الطاغوت على عالم الظاهر القاهر، ونسج عالم من الخيال الخلاق تعويضا عن ضياع العالم الواقعى. ثم قامت الثورة الإسلامية فى إيران منذ عشرين عاما بأيديولوجية إسلامية ثورية لصالح المستضعفين ضد المستكبرين. وضع أسسها الإمام الخمينى ورفاقه من الأئمة الثوار مطهرى ومنتظرى وغيرهم من علماء الحوزة العلمية. والسؤال الآن: ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية القديمة والثورة الإسلامية المعاصرة؟ هل يمكن تحويل حكمة الإشراق القديمة إلى أيديولوجية إسلامية ثورية معاصرة حتى يتحقق التواصل بين الماضى والحاضر؟ أم تظل الثقافة الوطنية الإسلامية فى إيران إشراقية

(*) معهد بحوث فلسفة صدرا الإسلامية، طهران، ٢٣-٢٧ مايو ١٩٩٩.

فى تنظيرها ثورية فى ممارستها دون تحقيق التواصل بين إشراق الماضى وثورة الحاضر؟ وهل يكفى الإشراق القديم أن يكون ثورة معاصرة؟ هل ثورة الروح بالمعنى الإشراقى يمكن أن تكون أساسا لثورة سياسية بالمعني المعاصر؟ أم تظل الثقافة الوطنية فى إيران مزدوجة الطابع، إشراق تقليدى من ناحية وثورة معاصرة من ناحية أخرى؟ إن الحكمة المتعالية ليست للفرس وحدهم بل لمجموع الأمة الإسلامية بتعدد ثقافاتها الوطنية، إشراقية وعقلانية وطبيعية[1]. ومن ثم فإن واجب الحكماء الإسلاميين الثوريين العرب هو قيامهم بهذه المهمة توثيقا للعلاقة بين الثورة الإسلامية فى أواخر السبعينات والثورات العربية منذ أوائل الخمسينات.

وليس المهم الإعجاب بصدر المتألهين واعتباره أول الرسل أو آخر الأنبياء. وقد يصل حد الإعجاب به إلى درجة التقليد والتعظيم والتبجيل والتقديس إلحاقا له بالأئمة المعصومين. "هم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقتدى بهم". كان حكيما فى عصره بعد أن عزت الفلسفة فى المغرب بعد ابن رشد. وانتقلت إلى المشرق خاصة فى العلوم الرياضية والطبيعية والأخلاقية عند الشراح والحكماء المتأخرين مثل نصر الدين الطوسى وصدر الدين الشيرازى وغيرهم. ثم انقضت أربعة قرون، وتغير الزمن. وجاء الاستعمار وانتهى بحركات التحرر وبناء الدول الحديثة التى تعثر الكثير منها حتى فقدت استقلالها وأصبحت دولا تابعة لمراكز الاستعمار الأوربى القديم أو الأمريكى الجديد. واحتلت فلسطين، ومازالت محتلة. والعالم الإسلامى مهدد بالحصار والتفتيت فى عالم ذى قطب واحد وفى عصر العولمة. ألا يحتم هذا كله إعادة قراءة حكمة الإشراق بعد أربعة قرون لإعادة إنتاجها فى ظل الظروف الجديدة، وبعد الثورة الإسلامية فى إيران واستقلال الجمهوريات الإسلامية فى أواسط آسيا، والمقاومة الفلسطينية فى جنوب لبنان وفى فلسطين، والصحوة الإسلامية فى كل مكان، ومحاولات استئصال المسلمين من أوروبا الشرقية، من البوسنة والهرسك وكوسوفو حتى تصبح الثقافة الموروثة أحد

(١) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة لمؤلفه الحكيم الإلهى والفيلسوف الربانى صدر الدين محمد الشيرازى، مجدد الفلسفة الإسلامية، المتوفى ١٠٥٠هـ، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

مقومات النضال الوطنى؟ وأيهما أفضل الاتجاه نحو الماضى أو التوجه نحو المستقبل؟ وأيهما أجدى الإعجاب بتراث الآباء والأجداد أم المساهمة فى إبداع تراث جديد من صنع الأبناء والأحفاد؟ وإذا كان صدر الدين الشيرازى "مجدد الفلسفة الإسلامية" فإن التجديد لا يتوقف عند شخص ولا ينتهى بعصر بل يستمر عند علماء الأمة عبر العصور "إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[١].

إن التقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. وإيمان المقلد لا يجوز. والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع. ولا سيد ولا مولى ولا اعتماد لأحد[٢]. وإن من واجب علماء الأمة الاجتهاد، فالعلماء ورثة الأنبياء. والتواصل بين العلماء سنة القدماء.

إن صدر المتألهين نفسه يسمح بهذا النقد، وهذا التحول من "الحكمة المتعالية" إلى "الحكمة المتدانية". فالحكمة المتعالية مملوءة بالنقد والاعتراضات والمحاجة ضد المتكلين، أشاعرة ومعتزلة، وضد الحكماء، حكماء اليونان بما فيهم المعلم الأول وحكماء الإشراق وممثلهم عند أهل السنة، الغزالى. ويصرح بهذا الموقف النقدى بألفاظ "النقد" و "التزييف" و "الهدم والترصيف"[٣]. ويرى صدر المتألهين "خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار". وممن ثم تكون المسؤولية الحكماء والثوريين هو التحول من علوم الأسرار التى عبرت عنها "الحكمة المتعالية" إلى "علوم الأحرار" التى تؤصلها "الحكمة المتدانية"[٤].

قد لا يوجد نقد للإشراق، فهو الاختيار المفضل، ولا للإمامية فهو المذهب، ولا للإسماعيلية نظير الإشراق، ولا للصوفية بحر الإشراق ومحيطه، قدر نقد المتكلمين والحكماء. ومع ذلك فالاجتهاد موجود، ومحاولة تجاوز القدماء واضحة.

---

(١) السابق جـ١/٧.

(٢) السابق جـ١/٧.

(٣) انتقادات المتكلمين، السابق جـ١/٣٦١-٣٦٥/٧٨. ذكر ما يختص بإبطال مذهب النظام المعتزلى جـ٥/٢٦-٢٨. بطلان القول بالتناسخ جـ٩/١-٦. انتقادات الصوفية، السابق جـ١/٢٥٦-٢٦٣. كلام بعض الجهلة من المتصوفة فى التوحيد جـ٢/٣٤٥-٣٤٧. انتقادات وانتقاضات كثيرة أخرى جـ١/٤٠٠-٤٠١ جـ٢/٦.

(٤) السابق جـ١/١١.

إن بنيـة "الحكمـة المتعاليـة" ذاتها فـى حاجـة إلـى إعـادة بنـاء. فمازالـت بنيـة مضطربة فى أقسامها سواء القسمة الرباعية للأسفار الأربعة أو للعلوم الأربعة. ويبدو هذا التردد فى القسمة إلى السفر، والمرحلة، والمنهج، والمطلب، والفن، والطرف، والمسلك، والباب، والفصل. بالإضافة إلى الأقسام الجزئية للفقرات بفواصل إشراقية بالمئات تتراوح بين الإشراق والإلهام من ناحية والبحث والتحصيل من ناحية أخرى(١). قد يكون التعبير لفظا واحدا أو لفظين أو أربعة طبقا لإيقاع الكلمات وموسيقى العبارات(٢).

ولفظا "الحكمة المتعالية" قرآنيان. لفظ "الحكمة" قرآنى(٣). ارتبط بالكتاب وبالملك وبالموعظة الحسنة وبفصل الخطاب. وأتى مستقلا أى أن الحكمة لها ماهية مستقلة بصرف النظر عن علاقاتها(٤). كما ورد لفظ "متعالى" كإحدى صيغ فعل "علا"(٥).

---

(١) الإشراقيات مثل: حكمة إشراقية، قاعدة إشراقية، حكمة عرشية، نكتة مشرقية، حكمة مشرقية، نقاوة عرشية، ...الخ.

والبحوث مثل: وهم وفهم، إيضاح وتنبيه، إفادة تفصيلية، ترتيل تنبيهى، إشكالات وتفصيلات، شك وتحقيق، تعقيب وتحصيل، تنبيه تحصيلى، إحصاء وتنبيه، وضع تحصيلى، توضيح وتنبيه، تحقيق وتحصيل، بحث وتعقيب، تنبيه تفصيلى، ذكر تفصيلى، بحوث وتنقيح، بحث وتحصيل، بحث ومخلص، إزالة ريب، دفاع شك، شك وقع، شك وتحقيق، شكوك وإزاحات، عقدة وفك، وهم وإزالة، هدم وتحقيق، بحث وتقويم، وهم وتنبيه، وهم وإزاحة، ...الخ. وهناك ألفاظ وتعبيرات تجمع بين الاثنين مثل: تلويح استنارى، إيقاظ عقلى، برهان عرشى، توضيح فيه تلويح، تنبيه عرشى، ذكر وتلويح، تنوير رحمانى، نقد عرشى، زيادة تبصرة، تنبيه تقديسى، ... الخ.

(٢) لفظ مفرد مثل: هداية، نكتة، إفادة، تذكرة، نتيجة، تسجيل، تنبيه، تلويح، تمثيل، تفريع، تعقيب، تبصرة، ...الخ. ألفاظ مزدوجة مثل المذكورة سابقا. ألفاظ رباعية مثل: غشاوة وهمية وإزاحة عقلية، زيادة توضيح لإفادة تنقيح، تفصيل مثال لتوضيح حال، ذكر تنبيهى وتعقيب تحصيلى، نقل كلام لتقريب مرام...الخ.

(٣) ورد لفظ "الحكمة" فى القرآن الكريم ٢٠ مرة، الكتاب والحكمة (١٠)، الحكمة (٧)، الملك والحكمة، الحكمة والموعظة الحسنة، والحكمة وفصل الخطاب (١).

(٤) ﴿يؤتى الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾ (٢٦٩:٢)، ﴿ذلك ما أوحى إليك ربك من الحكمة﴾ (٣٩:١٧)، ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله﴾ (١٢:٣١)، ﴿واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة﴾ (٣٤:٣٣)، ﴿قال لقد جئتكم بالحكمة﴾ (٦٣:٤٣)، ﴿حكمة بالغة فما تغنى النذر﴾ (٥:٥٤).

(٥) هذه الصيغ هى: تعالى (١٤)، الأعلى (٩)، العلى (٨)، علوا (٤)، عليا (٣)، علا، تعلوا، عالية، عاليها، العلى، عالين، الأعلون (٢)، علوا، لتعلن، استعلى، لعال، عاليا، عاليهم، العليا، الأعلى، المتعال، عليون، عليين (١).

وتعنى كل الصيغ التجاوز والعلو والمفارقة اتجاها إلى أعلى، تساميا على الواقع، وتعويضا عنه سموا ورفعة ولو أنها فى الفلسفة الغربية الحديثة ابتداء من كانط تعنى المعنى العكسى، المحايث، المباطن، الجوانى، الداخلى، ما فى الذهن وليس ما فى العالم.

أما لفظ "المتدانية" فقد يفيد معنى قدحيا يوحى به معنى "التدني"، ولكنه فى الحقيقة يؤيد المعنى العكسى المقابل للمتعالى بصرف النظر عن اللفظ. وهو لفظ قرآنى أيضا فى ليلة الإسراء والمعراج ﴿فلما دنى فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى﴾. وهى سمة للجنان بلفظ ﴿متكئين على فرش بطائنها من إستبرق، وجنى الجنتين دان﴾. ووصف للنخيل فى الجنة ﴿ومن النخل من طلعها قنوان دانية﴾، ولقطوفها ﴿فى جنة عالية، قطوفها دانية﴾. بل إن الفعل "يدنى" له معنى إيجابى فى دنو الجلباب على نساء المسلمين ﴿يا أيها النبى قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن﴾. ومما ساعد على المعنى السلبى للفظ صيغة "أدنى" وبعض معانيها القرآنية[1]. مع أن اللفظ يعنى أيضا فى باقى الاستعمالات القرآنية القريب والأقرب. وقد تفيد معنى الأقل. ويظل المعنى الإيجابى الذى يتبادر إلى الذهن هو القرب فى مقابل التعالى الذى يفيد البعد. إن لفظ "الدنيا" بالرغم من أنه مشتق من نفس الجذر إلا أن معانيه كلها سلبية تفيد الهبوط[2].

وكان يمكن أن يقال "الحكمة الدانية" وهو أفضل لأن اللفظ "دان" له معنى إيجابى ولكن ينقصه النغم المقابل والوزن الإيقاعى فى مقابل "متعالية". لذلك تم تفضيل "المتدانية" حرصا على موسيقى اللفظ حتى وإن لم يكن المعنى مألوفا.

والممر من مرحلة إلى مرحلة كما يدل عليه العنوان "من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية" عنوان شائع فى الدراسات الفلسفية الشرقية والغربية. بل إنه

---

(١) مثل ﴿أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير﴾ (٢:٦١)، ﴿يأخذون عرض هذا الأدنى﴾ (٧:١٦٩).

(٢) مثل ﴿ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر﴾ (٣٢:٢١)، ﴿إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه﴾ (٧٣:٢٠).

أصبح العنوان المميز لمشروع "التراث والتجديد"[1]. وهو يدل على الانتقال من مرحلة القدماء إلى مرحلة المحدثين، وهو نفس العنوان الذى استعمله هوسرل فى الفلسفة الغربية المعاصرة فى كتابه الشهير "من المنطق الصورى إلى المنطق الترنسندنتا"، واصفا هذا الممر من الفلسفة الصورية المجردة والوضعية المادة إلى الفلسفة الشعورية الخالصة وهو "الفينومينولوجيا".

هذا التحول من "الحكمة المتعالية" إلى "الحكمة المتدانية" ليس غريبا على صدر المتألهين فى "الأسفار الأربعة". فلا يعنى السفر الكتاب كما يوحى بذلك اللفظ لأول وهلة وعن حق. ولا يعنى أيضا أقسام الحكمة أربعة: الأمور العامة (الوجود)، العلم الطبيعى، العلم الإلهى، علم النفس.بل يعنى أربعة أسفار هى أقرب إلى المسارات أو الممرات:

١- من الخلق إلى الحق، وهو الممر الصاعد، وأسماه الصوفية التأويل، الصعود إلى أعلى، الارتقاء والعلو والتعالى.

٢- بالحق فى الحق، وهو المكوث فى الحق، والنعيم به والدوران فيه، والأنس بقربه، والتجوال فى رحابه، والعيش فى ملكوته، الاستقرار فوق السطح بعد الصعود إليه.

٣- من الحق إلى الخلق بالحق، وهو النزول إلى العالم، والعودة إليه بعد الصعود منه، وهو ما سماه الأصوليون "التنزيل".

٤- بالحق فى الخلق أى النعيم بالحق فى الخلق، ليس الحق المعالى بل الحق الدانى، الحق كما يتجلى فى الخلق.

هذه الأسفار العقلية الأربعة هى فى الحقيقة الانتقال من "الحكمة المتعالية" فى السفر الأول إلى "الحكمة المتدانية" فى السفر الرابع، من الصعود من الخلق إلى

(١) يتكون هذا المشروع من جبهات ثلاث: الأولى، موقفنا من التراث القديم، ويشمل: ١- من العقيدة إلى الثورة (علم الكلام)، ٢- من النقل إلى الإبداع (علوم الحكمة)، ٣- من النص إلى الواقع (علم أصول الفقه)، ٤- من الفناء إلى البقاء (علوم التصوف)، ٥- من النقل إلى العقل (العلوم النقلية). والثانى، موقفنا من التراث الغربى، والثالث، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير).

الحق والأنس به إلى النزول من الحق إلى الخلق والكد فيه. وينسى الشراح السفرين الثالث والرابع، "التنزيل"، وهم فى نشوة النعيم بالسفرين الأولين "التأويل"[(١)].

إن "الأسفار الأربعة" ليست مسالك نظرية عرفانية بل هى "الأسفار الأربعة السلوكية العملية". ولكن الشائع أن الإشراق معارف ربانية، وعلوم لدنية وليست طرقا سلوكية ومراحل طريق كما هو الحال عند الصوفية. وبالتالى تكون مهمة العلماء التحول من الحكماء الإلهيين إلى الحكماء الثوريين، والانتقال من النظر إلى العمل، ومن المعرفة إلى السلوك، ومن الأخلاق الفردية إلى القيم الاجتماعية.

إن السفر الرابع هو شرط التحرر، تحرير الأرض، والتنمية، تنمية الموارد، والعمل والكد والكدح فى الدنيا. ﴿أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾، ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾. ومشاكل المسلمين اليوم ليست فى السفر الأول فى الصعود من الخلق إلى الحق فى أسهل ذلك تعويضا عن هزائم الدنيا أمام الاحتلال والتخلف، فى عالم كله نصر ورضا. إنما مشاكلهم فى السفر الرابع. فى النزول من الحق إلى الخلق، فى الحرية والعدل، فى رفع القهر والظلم[(٢)].

ليس من المعقول أن تكون موضوعات "الحكمة المتعالية" ما زالت القلم، والعرش، واللوح، والكرسى، والصور، وشجرة الزقوم، وشجرة طوبى، والزبانية، والملائكة، والجنة والنار، والأعراف، والحوض. فهل هذا هو معنى "التعالى"؟ وليس من المعقول أن تكون خاتمة "الحكمة المتعالية" الموت والقبر وكأن المسلمين فى حاجة إلى التذكير بالموت وبعذاب القبر وهم يموتون كل يوم جوعا وقحطا فى السودان ومالي وتشاد وبنجلادش والهند أو طردا وتعذيبا وتقتيلا وتذبيحا واغتصابا فى البوسنة والهرسك وكوسوفو والبلقان[(٣)].

---

(١) السابق جـ١/ص١٣.

(٢) السابق، جـ٥/ص٢٣٨-٣٢٢، الفن السادس، فيما يتسلمه العالم الطبيعى من العالم الإلهى من المبادئ.

(٣) السابق جـ٩/ص٢١٨-٢٢٤/٣٧٧-٣٨٠.

ولماذا يكون لابن سينا كل هذا الصدور، وتكون له كل هذه الريادة؟ هل لأنه إشراقى؟ هل لأنه من أهل فارس؟ هل لأنه من الإمامية الاثنى عشرية كما يثبت صاحب "توفيق التطبيق"؟[1] ابن سينا هو أكثر الأعلام ذكرا وترددا فى "الأسفار الأربعة" وكأنه لا يوجد فيلسوف غيره. وهل الفلسفة الإسلامية كلها على مذهب ابن سينا الإشراقى؟ وماذا عن الكندى وابن رشد، وهما أصحاب فلسفة إسلامية تقوم على العقل والطبيعة؟ بل إن ابن سينا يتحول إلى نموذج. هو "الشيخ" الذى لا شيخ غيره، هو آدم أول الأنبياء ومحمد خاتم الأنبياء[2]. إن تعظيم ابن سينا النموذج إلى هذا الحد ناتج عن موقف الإمامية من القدماء، الإعجاب، والتعظيم إلى حد التقليد. "كلكم راد وكلكم مردود عليه". وفى نفس الوقت الذى كان فيه الشيخ، وجد أيضا البيرونى وابن الهيثم، ووجد قبلهما الرازى والخوارزمى. فلماذا إيثار الإشراق على العلم، والقلب على العقل، وعلم النفس على العلوم الرياضية والطبيعية، وعلم الرؤية على علم المناظر، و"منطق المشرقيين" على "الرد على المنطقيين"؟

لماذا تكون الفلسفة الإشراقية إذن هى النموذج الأوحد والوحيد للفلسفة الإسلامية وطريق تجديدها؟ إنما هى نوع واحد نشأ فى ظروف الاضطهاد والعجز عن مقاومة الطغيان بعد استشهاد الأئمة من آل البيت، ومحاولة إنقاذ النفس بعد أن استعصى إنقاذ العالم وهو نفس الدافع الذى نشأ بسببه التصوف وظهور أيديولوجية للمقاومة السلبية: الصبر، التوكل، الورع، الخشية، الخوف، الرضا، الفناء. ويكون الهدف هو الخروج من العالم وليس الدخول فيه، من الخلق إلى الحق

---

(١) على بن فضل الله الجيلانى: توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمى، الحلبى، القاهرة، ١٩٥٤.

(٢) ترداد الحكماء: ابن سينا (٢٠٢)، السهروردى (٥٦)، الرازى (فخر الدين) (٥٥)، الطوسى (٣٨)، محمد الرسول (٢٨)، الدوانى، ابن عربى (٢٣)، بهمنيار (٢١)، الفارابى (٢٠)، الشيرازى (١٥)، القونوى (٩)، على بن أبى طالب، إبراهيم، محمد الغزالى (٧)، أبو البركات، صدر الدين الشيرازي(٥)، عبد الله بن عباس (٤)، آدم، الأشعرى، الجرجانى، الكندى، بوذا، الايحى، ابن كمونة (٣)، جلال الدين الرومى، عبد الله الأنصارى، عطاء النيسابورى، البسطامى، عبد الرزاق اللاهجى، عبد الله بن عمر (٢). وحوالى أربعين علما، يذكر كل منهم مرة واحدة. هذه الإحصائية لا تشمل الأجزاء الرابع والخامس والسابع.

وليس من الحق إلى الخلق، محورا رأسيا وليس محورا أفقيا. والسؤال الآن: وهل المقاومة أمر ميئوس منه؟ وماذا بعد نجاحها أثناء حركة التحرر الوطنى من الاستعمار الغربى ونجاحاتها فى جنوب لبنان وفى فلسطين. ألا يمكن أن تنشأ أيديولوجية إسلامية جديدة تقوم على أحوال ومقامات جديدة مثل المقاومة، والثورة، والتحرر، والنضال، والغضب، والرفض؟ حينئذ يكون الهدف هو الدخول فى العالم وليس الخروج منه، من الحق إلى الخلق وليس من الخلق إلى الحق، محورا أفقيا وليس محورا رأسيا. وعلى هذا النحو يعود المسلمون إلى التاريخ كما كانوا فى عصر الفتوحات بعد أن خرجوا منه فى عصر التخلف والاستعمار. ويصبحون المركز وغيرهم الأطراف بدلا من بقائهم أطراف للمركز الأوروبى فى عصوره الحديثة[1].

كان هناك اختيار أرسطى مع الاختيار الأفلاطونى الذى سارت فيه الفلسفة الإشراقية وراء أفلاطون "صاحب الأيد والنور" كما يقول صاحب "حكمة الإشراق". وقد أدى الاختيار الأرسطى عند المتكلمين والفلاسفة إلى نشأة الفلسفة العقلية الطبيعية عند أصحاب الطبائع من المعتزلة، معمر وثمامة والجاحظ والنظام وغيرهم من الحكماء. فلماذا يكون أفلاطون أفضل من أرسطو وأرسطو هو المعلم الأول؟ بل إن الاختيار الأرسطى كان هو أرسطو المنحول، أرسطو "أثولوجيا" وكتاب التفاحة وفيثاغورس المنحول، فيثاغورس الوصية الذهبية.

---

(١) تردد أسماء الكتب المذكورة كالآتى: الشفاء (٦١)، التعليقات (١٥)، المباحث المشرقية للرازى، شرح الإشارات للطوسى، حكمة الاشراق للسهرردى (١٣)، المطارحات، التلويحات للسروردى (١٢)، الاشارات لابن سينا (١٠)، أثولوجيا أرسطوطاليس (٩)، المباحثات لابن سينا، الفتوحات المكية (٦)، المحصل لبهمنيار (٥)، النجاة، التحصيل (٤)، إحياء علوم الدين، تجريد الاعتقاد للطوسى (٣)، عوارف المعارف، السماع الطبيعى، السماع ، فإذن لأفلاطون، الأفق المبين للداماد، والملخص (٢)، وحوالى ستين كتابا، يذكر كل منها مرة واحدة منها: الرسالة العشقية لابن سينا، السماع الطبيعى، البهجة والسعادة لبهمنيار، رسالة الحدوث للجيلانى، المواقف، التفاحة لأرسطو، الرسالة الذهبية لفيثاغورس، المواقف، المشارعات للسهروردى، الفصول وفصوص الحكم للفارابى، فصوص الحكم لابن عربى، المعتبر، الملل والنحل، منازل السائرين للأنصارى، الهياكل للسهروردى، مفتاح الغيب للقوصنوى، الزبدة للهمذانى، شرح عيون الحكمة للرازى، مصارع الفلاسفة للشهرستانى، وستة مؤلفات لصدر الدين الشيرازى.

أليس الأجدى والأفضل والأنفع للأمة الإسلامية الآن التحول من العرفان إلى العلم، ومن الإشراق إلى النظر، ومن العلم اللدنى إلى العلم الإنسانى، ومن الإلهام إلى الاكتساب ومن "شواهد الربوبية" إلى "شواهد الإنسانية"؟ أليس من الأفضل الانتقال من العرش الإلهى إلى العرش الملكى ومأساة الأمة فى ملوكها وأمرائها، ومن القلم الإلهى واللوح المحفوظ إلى قلم الكاتب والكتاب المصادر؟ أليس من الأفيد إعادة توظيف حكمة الإشراق داخل الثورة الإسلامية؟

إن المرحلة التاريخية كلها قد تغيرت الآن، من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. تغيرت الحكمة لغة ومضمونا وهدفا. فلماذا تظل "الحكمة المتعالية" أسيرة الثقافة اليونانية القديمة دون أن تتطور وتتغير فى اللغة والمضمون والمقصد إلى الثقافة الغربية الحديثة دون الوقوع فى "التغريب" بل لإكمالها وإعادة عرضها من منظور الثقافة الإسلامية كما فعل حكماء الإشراق مع حكماء اليونان؟ ولماذا الاستمرار التعامل مع منظومات أرسطو، وأفلاطون، وفيثاغورس، وأبرخس، وأغاثاذيموس، وأنباذقليس، وذيمقراطيس، وفرفوريوس، وثاسطيوس، والإسكندر، وانكساجوراس، وبقراط، وجالينوس، وثاليس، وروفس، وسقراط وغيرهم؟ لقد تغيرت المذاهب الفلسفية الآن وأصبحت أيضا غازية منذ أكثر من قرنين من الزمان. وتواترت أسماء ديكارت، واسبينوزا، وليبنتز، ومالبرانش، وكانط، وفشتة، وشلنج، وهيجل، وماركس، وباور، وفيورباخ، وشترنر، وهوسرل، وهيدجر، وياسيرز، ونيتشه. وهنا تبرز أهمية المحاولات التجديدية لمحمد باقر الصدر فى "فلسفتنا" و"اقتصادنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء" وغيرها من أجل إعادة بناء الفكر الإسلامى بناء على ثقافة العصر.

مازالت العلوم الإسلامية القديمة بألفاظها وموضوعاتها ومناهجها هى السائدة فى "الحكمة المتعالية" فى الكلام والفلسفة والتصوف وكأن أصول الفقه لا وجود له وهو الذى كان يمكن من خلاله تجديد الفلسفة الإسلامية كما فعل الإمام

محمد باقر الصدر[1]. ومازالت الفرق الكلامية هى الفرق القديمة من معتزلة وأشاعرة وكأن الخوارج لا وجود لهم بالرغم من أهمية الخروج على الحاكم الظالم. مازالت الموضوعات هى الموضوعات الكلامية القديمة، الذات والصفات والأفعال، والقضاء والقدر، والمعاد، وغابت موضوعات العقل والنقل، والإيمان والعمل، والإمامة وهى الموضوعات السياسية التى يمكن أن يعاد قراءتها طبقا لظروف العصر وتلبية لاحتياجاته. مازالت قسمة الحكمة القديمة إلى طبيعيات وإلهيات ونفسانيات هى السائدة دون إعادة قراءتها إلى بنية أخرى تقوم على وجود الإنسان فى العالم. فالوجود العام هى الأمور النظرية العامة، والطبيعة هى العالم، والإلهيات هى عالم القيم، والنفسانيات هى العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وإذا كانت العلوم نتقسم إلى أربعة: الوجود (الأمور العامة) والطبيعيات، والإلهيات، والنفسانيات، وهى القسمة رباعية عند إخوان الصفا، المنطق، والطبيعيات والإلهيات والإنسانيات، فصدر الدين الشيرازى أقرب إلى إخوان الصفا منه إلى ابن سينا الذى يقسم الحكمة ثلاثيا، المنطق، والطبيعيات، والإلهيات. فأين المنطق عند صدر المتأليهن؟ وهل الأمور العامة مباحث الوجود تغنى عن المنطق وهى أقرب إلى نظرية الوجود عند المتكلمين إجابة على سؤال "ماذا أعلم؟" بعد الإجابة على سؤال "كيف أعلم؟" فى نظرية العلم؟ ولا يعنى بالضرورة المنطق المنطق الصورى القديم كما هو الحال فى منطق "الشفاء" بل قد يعنى المنطق الشعورى، منطق النفس وتحليل التجارب الذاتية والخبرات الجماعية وتراكم خبرات الشعوب. قد يعنى المنطق الاجتماعى، والمنطق التاريخى الأقرب إلى فهم

---

(١) محمد باقر الصدر: دروس فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

- أصول الفقه، منشورات الفيروزبادى (د.ت.)
- موجز فى علم الأصول، تحقيق عبد الجبار الرفاعى (د.ت.).
- درس فى علم الأصول، دار النظر (جزءان)، بيروت، ١٩٨٥.
- المعالم الجديدة للأصول، بيروت ١٩٨١.

حركات الشعوب وتغير المجتمعات. قد يعنى منطق القوة والحركة، منطق التقدم والصراع[1].

والقسم الأول "الأمور العامة" نوع من العلم الإلهى بالمعنى الأعم أى العلم الإلهى العقلى العام المجرد الأقرب إلى الميتافيزيقا منه إلى الإلهيات، وإلى علوم الحكمة منه إلى علم الكلام[2]. يبدأ من الخلق إلى الحق، وبالنظر فى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية كما هو الحال عند المتكلمين فى أسبقية الطبيعيات على الإلهيات.

ويمكن إعادة قراءة هذه الأمور العامة من منظور عصرى وحال الأمة الآن فى نضالها ضد الاستعمار والصهيونية فى عصر الهزائم والانكسار. نشأت هذه الأمور العامة، الوجود والماهية، الواجب والممكن والممتنع فى عصر الفتوحات الأول. فجاءت مستقرة، مجردة، ثابتة. والآن فى هذا العصر يمكن إعادة توظيف هذه الأمور، بحيث يتحول الإمكان إلى نشاط تتحقق لما ينبغى أن يكون وهو الواجب، وإزاحة الممتنع أو المستحيل درءا لروح الإحباط والهزيمة، اعتزازا بالثقة بالنفس، وثقة بالنصر ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ والمرجح هو الرسالة والأمانة والبقاء[3].

ويمكن أن يتحول الوجود إلى إيجاد أى إلى صيرورة أى إلى فعل الإيجاد كما هو الحال فى "التوحيد" اسم فعل من "وحّد"، وهو شعار الأمة وعقيدتها الأولى. ولا يقابل الوجود العدم، فالعدم لا وجود له،العدم نقص فى الإرادة، وعجز عن التحقيق، مجرد حالة نفسية، حالة ضعف وإحباط وإرهاق. فالوجود ملاء وليس خلاء. العدم معرفة وليس وجودا، رؤية وليس واقعا، وهم وليس حقيقة. الشرور ليست فى الكون بقضاء الله وقدره بل هى من صنع إرادة الإنسان واختياره الحر.

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية الوجود، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧.

(٢) الحكمة المتعالية جـ١/٢٩-٢٠.

(٣) السابق جـ١/٩٣-٢٦٣/٣٥٢-٣٧٠/٣٨٣-٣٨٨/٣٤٧-٣٥٦.

والماهية ليست معطاة سلفا، تصورا مسبقا أو قدرا محتما بل هى تحقق الوجود بالفعل. فالماهية لا تسبق الوجود بل الوجود يحقق الماهية. الماهية مجرد إمكان ومشروع تحقق وليست وجودا مسبقا على الوجود الفعلى. الماهية طموح وغاية، هدف أقصى يسعى الوجود إليه. هى أقرب إلى العلة الغائية منها إلى العلة الفاعلة أو الصورية[١]. ليست الماهية مجرد مادة فى الأسماء الخمسة "الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام" بل هى مثل أعلى فى حالة الكمون قبل أن يتحقق بالفعل الإنسانى. ويمكن للوجود الذهنى أن يكون الوجود بالقوة، فى حالة كمون، مشروع الأمة، المثال مثل أن يتحقق بالفعل[٢]. كما أن الشدة والضعف يمكن أن يتحولا من صفات الوجود العام إلى صفات الفعل الإنسانى[٣]. وليست الوحدة والكثرة مسألة ميتافيزيقية صورية بل هى جوهر العلاقات بين الثقافات والشعوب، الوحدة والتنوع ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾[٤].

وليست مباحث العلة والمعلول مباحث ميتافيزيقية مجردة أو علمية طبيعية بل هى مباحث إنسانية فى الفعل الإنسانى وأثره فى العالم[٥]. وليست القضية إثبات إبطال التسلسل إلى ما لا نهاية لإثبات العلة الأولى كما هو الحال فى الفكر الطولى الخطى المتراجع القديم بل إثبات الفكر الدائرى العلمى، أن يكون الشىء علة ومعلولا فى آن واحد دون ما حاجة إلى علة أولى ليست معلولة بغيرها. وقد تبدو العلة الغائية هى العلة الفاعلة بالأصالة. فالإنسان يتحرك نحو غاية وهى القوة الدافعة والباعث على حركته. وهى غايات اختيارية وطبيعية فى آن واحد[٦].

---

(١) السابق جـ٢/٢-٤٦.
(٢) السابق جـ١/٢٦٣-٢٧٦.
(٣) السابق جـ١/٤٢٣-٤٤٦.
(٤) السابق جـ٢/٨٢-١٤٥.
(٥) السابق جـ٢/١٢٧-٢٢٣.
(٦) السابق جـ٢/٢٦٥-٢٨٦.

وليس الحديث عن القوة والفعل حديثا علميا طبيعيا بل هو تحليل فعلى لأسباب القوة والضعف، والفعل والعجز عند المسلمين[١]. فالمفاهيم الميتافيزيقية الخالصة تجريد وعجز عن الممارسة الفعلية. وكذلك الحديث عن الحركة والسكون ليس حديثا طبيعيا بل حديثا اجتماعيا، حركة المجتمعات وسكونها فى التاريخ، خاصة وأنها مرحلة، وأن الحكمة المتعالية على مراحل. وهى خطوات تحقق فعلى وليست مجرد مراحل تصورية[٢]. بل إن تحليل الحادث والقديم لا يكون من أجل استعمال الحادث أى استبعاده لإثبات القديم بل من أجل الإبقاء على الحدوث بما يرمز إليه من جدة وابتكار واستبعاد القديم الأقرب إلى التقليد والسلف[٣]. وأنواع التقدم ليست مجرد تصنيفات بل هى وصف لمراحل تقدم المجتمعات فى التاريخ[٤]. ولا يكون تحليل الزمان فقط بالقياس إلى الحركة ولكن لمعرفة فى أى مرحلة من التاريخ تعيش الأمة. فهو زمان التاريخ بقدر ما هو زمان الأفراد[٥]. وتحليل العقل والمعقول لا يكون فقط بتحليل جواهر ثابتة بل لدرجة عقلانية الأمة ومحو أميتها وقدرتها على تجاوز كل صنوف اللامعقول من خرافة وسحر[٦].

ولا يعنى العلم الطبيعى بالضرورة هذا العلم القديم الموروث عن القدماء فى تمثلهم لثقافات اليونان، علم الجواهر والأعراض، علم المقولات العشر. فهى طبيعيات ثنائية عقلية صورية تعبر عن نوع من التنزيه العقلى الطبيعى، يسمح بوجود الإلهيات. فهى إلهيات مقلوبة إلى أسفل، إيمانيات عقلية طبيعية، أقرب إلى دين الطبيعة[٧]. يتركز العلم الطبيعى كله على مبحث الجوهر والأعراض وهو قسمة عقلية مثالية دينية إيمانية لا تختلف عن القسمة فى الإلهيات إلى ذات وصفات، وفى

---

(١) السابق جـ٣/١-٢١.

(٢) السابق جـ٣/٢١-١٢٨/٢٨٤-٢٤٤.

(٣) السابق جـ٣/١٢٨-١٤١/٢٤٤-٢٧٨.

(٤) السابق جـ٣/١٢٨-١٤١/٢٤٤-٢٧٨.

(٥) السابق جـ٣/١٤١-١٨٤.

(٦) السابق جـ٣/٢٧٨.

(٧) الحكمة المتعالية جـ١/٢٨١-٣٣٥.

التشريع إلى أصل وفرع[1]. وتحليلات الكم والكيف لا تكون صورية بل اجتماعية فى حساب الإمكانيات ولا تكون الكيفيات فقط المدركات الحسية بل القدرات الانفعالية وإمكانيات الطاقة البشرية. ويتجاوز المضاف البحث فى العلاقات المنطقية إلى العلاقات الاجتماعية والدولية[2]. أما الجوهر فهو ليس بالضرورة الجسم المادى الذى تدور حوله الأعراض بل هو حقيقة الشىء وأصله[3]. وقد يؤدى إثبات الطبائع إلى التعرف على جدل الطبيعة وقوانين التاريخ بعيدا عن الثنائيات العقلية والدينية[4]. وإذا كانت الأجسام توجد على سبيل التجدد فالأولى وجود المجتمعات وحياة البشر[5].

ولا يعنى العلم الإلهى بالضرورة علم الواحد، والعلة الأولى، والمحرك الأول، والصورة المحضة، والعقل الأول، والوجود المطلق، والماهية الخالصة، وواجب الوجود. فهذه أيضا إيمانيات عقلية، الوجه الآخر عن طريق الطبيعيات العقلية. الإلهيات أيضا طبيعيات مقلوبة إلى أعلى. هى نفس العلم، مرة مقلوبة إلى أسفل فهى الطبيعيات بلغة النسبى المحدود، ومرة مقلوبة إلى أعلى فهى الإلهيات بلغة المطلق اللانهائى. ولكنها نفس المقولات، واللغة الثنائية المتضادة، العلة والمعلول، الصورة والمادة، الثابت والمتحرك، الجوهر والعرض، الكيف والكم، الزمان والمكان، اللانهائى والنهائى، الخالد والفانى. هى نفس اللغة مرة عن طريق الإيمان، إعطاء "الله" ما يجب أن يكون وصفات الكمال وسلبه عن "العالم"، ومرة عن طريق السلب، سلب "الله" ما لا ينبغى أن يكون من مظاهر النقص وإعطائه للعالم[6].

إن واجب الوجود ليس تصورا عقليا ولا واقعا خارجيا بل هو اقتضاء المثال وواقعيته. هو حالة فعل فى مرحلة الكمون قبل أن يتحقق المثال إلى

---

(١) السابق جـ٤/٢-٨٧.
(٢) السابق جـ٤/١٨٨-٢٢٨.
(٣) السابق جـ٤/٢٢٨-٢٨٥. جـ٥/٣-١٥٢.
(٤) السابق جـ٥/١٥٢-١٩٢.
(٥) السابق جـ٥/١٩٣.
(٦) السابق جـ٦/١١-١١١.

واقع[1]. وصفاته ليست مثلا تعلق عليه، أشبه بالصنم العقلى لعبادته بل هى أهداف إنسانية عليا تتحقق فى الواقع الاجتماعى مثل العلم والقدرة والحياة ضد الجهل العجز والموت، والسمع والبصر والكلام والإرادة ضد أحوال الأمة، فهى لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تريد[2]. الكلام قراءة، والقراءة إعلان، وليس صفة خارجية فى ذات أو وجود[3].

كما أن العناية الإلهية لا تتم بتدخل إرادة خارجية بل هى غائية الطبيعة وقدرة الإنسان على الاتحاد معها وإكمالها[4]. والعالم موجود، يفيض على نفسه وعلى الإنسان بالخير والكرم. الطبيعة فياضة على الإنسان كما أن الإنسان فياض على غيره[5].

إن الإلهيات فى "الحكمة المتعالية" محاولة للخروج من إلهيات الكلام، نظرية الذات الصفات والأفعال إلى إلهيات الحكمة، واجب الوجود. ولكنها تظل إلهيات مشخصة بالرغم من التنزيه، تقوم على تصور الجوهر والأعراض فى الطبيعيات، المركز والأطراف. فالذات جوهر، والصفات أعراض.

أما علم النفس فليس بالضرورة هو علم النفس السينوى القديم الذى يقوم على ثنائية النفس والبدن، وانفصال الأولى عن الثانى، وخلود الأولى وفناء الثانى ثم المعاد المكانى للأول منتظرة الجزاء. لا يعنى بالضرورة وجود النفس قبل البدن وحلولها فيه ثم مغادرتها له كما يقول أهل التناسخ وكما هو الحال فى "القصيدة العينية" الشهيرة.

ليس المهم تعريف جوهر النفس، فالنفس ليست ظاهرة بمفردها. ولا تبدو إلا من خلا قواها ونشاطها وحركاتها من خلال البدن. الكيف المحض لا يُعرف ولا

---

(١) السابق جـ٦/١١-١١١.

(٢) السابق جـ٦/١٧٩-٣٢٠.

(٣) السابق جـ٧/٢-٥٥.

(٤) السابق جـ٧/٥٥-١٩٢.

(٥) السابق جـ٧/١٩٢-٢٨٢.

يُعرَف[1]. وقواها الربانية والديوانية والإنسانية قسمة تقليدية، فالحياة لها مظاهر واحدة بما فى ذلك النطق[2]. النفس إحساس داخلى باطنى بوجود الإنسان ووعيه بذاته[3]. وليس المهم إثبات تجرد النفوس الناطقة وتميزها عن البدن وانفصالها عنه ومغادرتها إياه. فلا خلاص للنفس بمفردها بل بالبدن معها. وإلا فلماذا يبعث البدن من جديد إلا تكريما له فى البداية والنهاية[4]. وإذا كانت النفس حادثة فإنها مثل البدن. وإذا كانت تعود فإن البدن يعود بحشر الأجساد. فلا يكفى المعاد الروحانى دون المعاد الجسمانى[5].

إن القول بالتناسخ نتيجة طبيعية للتصور الثنائى لعلاقة النفس بالبدن. فإذا كانت النفس موجودة قبل البدن ثم تحل فيه، ثم تغادره. فلماذا لا تعود إليه؟[6]. وملكات النفس ليست مستقلة عن إمكانيات البدن وأفعال الإنسان. فهى ليست ملكات معرفية خالصة تنتهى بالمعاد الروحانى[7]. والمعاد الجسمانى لا يعنى بالضرورة المعاد المكانى بل يشير إلى بقاء المادة وأن للإنسان خلودين، الأول عقلى عن طريق الآثار الفكرية فى روح الحضارة، والثانى مادى عن طريق بقاء المادة التى لا تفنى ولا تتبدد[8].

إن قضية المسلمين اليوم ليست فى النفس بل فى البدن، ليست فى صفاء النفس وتميزها عن البدن وإشراقياتها واتصالها بالعقل الفعال وخلودها ومعادها وحسن ثوابها. فنفوس المسلمين بخير. ولكن القضية هى البدن وفنائه، جوعه وعطشه وفقره وعريه ومرضه وقذارته. وبالتالى يكون السؤال بالنسبة للعصر: كيف

---

(١) السابق جـ٨/١-٧٨.
(٢) السابق جـ٨/٧٨-٢٠٥.
(٣) السابق جـ٨/٢٠٥-٢٦٠.
(٤) السابق جـ٨/٢٦٠-٣٢٥.
(٥) السابق جـ٨/٣٢٥-٤٠٠.
(٦) السابق جـ٩/١-٧٨.
(٧) السابق جـ٩/٧٨-١٨٥.
(٨) السابق جـ٩/١٨٥-١٧٣.

يبقى البدن؟ إن وضع كل الإيجاب فى النفس وكل السلب فى البدن كما هو الحال فى علم النفس القديم قد يكون هو السبب فى حسن الأخلاق الفردية عند المسلمين وسوء الأخلاق الاجتماعية. الأولى أخلاق التطهر، والثانية أخلاق الضرورة. و"الضرورات تبيح المحظورات".

وأين الاجتماع والسياسة والتاريخ؟ وهل النفس منعزلة عن النفوس الأخرى؟ ربما كان الفارابى هنا أفضل من ابن سينا فى حديثه عن "المدينة الفاضلة" وأنواع المجتمعات. وربما مثّل ابن خلدون إضافة حقيقية للفكر الإسلامى بتوجيهه نحو دراسة تطور المجتمعات، نهضة وانهيارا.

إن أهمية الفكر الشيعى فى القرن الربع الهجرى عند أبى يعقوب الجستانى وحاتم الرازى وغيرهم من الحكماء الأوائل الذين نظروا للثورة الإسلامية الأولى ضد طغيان الدولة وفقهاء السلطان وتحويل قصص الأنبياء فى "الينابيع" إلى فلسفة فى التاريخ، وجعل الإمامة أصلا وليست فرعا فى علم أصول الدين، والأمل فى النصر القادم عن طريق المهدية. كل هذه عناصر يمكن من خلالها تحويل حكمة الإشراق من تأمل نظرى إلى ممارسة عملية، ومن عرفان باطنى إلى ثورة سياسية، من صدر المتأليهن إلى روح الله، من مللاصدرا إلى الإمام الخمينى.

لقد ظهر صدر المتألهين فى القرن الحادى عشر الهجرى، فى عصر متأخر. ووراءه أرث إسلامى طويل قادر على أن يتحول إلى فلسفة فى التاريخ عقب الوعى التاريخى الإسلامى من العصر الذهبى الأول الذى بلغ الذروة فى القرن الرابع الهجرى، عصر ابن سينا والبيرونى والمتنبى وابن الهيثم والذى أرخ له ابن خلدون مبينا أسباب قيامه وسقوطه. ثم عصر الشروح والملخصات عند أهل السنة والإبداع العلمى والرياضى والفلسفى عند الشيعة والذى بلغ الذروة ربما عند صدر المتألهين. وكادت أن تنتهى هذه المرحلة الثانية وتبدأ مرحلة ثالثة، عصر الإصلاح الدينى عند الأفغانى والكواكبى وعلال الفاسى والمهدى والسنوسى ومحمد إقبال والذى بلغ الذروة فى الثورة الإسلامية فى إيران والصحوة الإسلامية فى أرجاء العالم

الإسلامي. وبالتالي يكون التحدى هو كيفية التحول من صدر المتألهين إلى إمام الثوريين.

يغرق صدر المتألهين نفسه فى شرح القدماء والاعتماد عليهم كأطراف فى الحوار حتى ولتبدو "الحكمة المتعالية" وكأنها شروح على متون، وحواشى على شروح، وتخريجات على حواشي. ويدل على ذلك العدد الكبير من فلاسفة المسلمين القدماء المذكورين فى الأسفار الأربعة[١]. ويذكر القدماء فى مقابل المحدثين مما يعطى إحساسا بالمرحلة التاريخية بين ما انقضى وما هو آت، بين الماضى والمستقبل[٢]. كما يتحدث عن المتأخرين إحساسا بتقدم الزمن والتاريخ.

إنها مسئولية الحكماء الثوريين الآن بعد مضى ما يقرب من أربعة قرون، إعادة قراءة "الحكمة المتعالية" و"شواهد الربوبية" و"الأصول المشرقية" و"الكافي"و"التوحيد"و"العيون" و"المبدأ والمعاد" وباقى أعمال صدر المتألهين بحيث يمكن توظيفها بأيديولوجية إسلامية ثورية للثورة الإسلامية والصحوة الإسلامية والنهضة الإسلامية. إن الإشراق "نعمة الروح والثورة هناء البدن. وبكليهما تتحقق سعادة البشر".

(١) تزييف رأى الشيخ الإشراقى رأى العلامة الدوانى، اعتراض العلامة الدوانى على السيد توجيه علام الشيد، اعتراض على العلامة الدوانى جـ١/٣٠٣-٣٣٢ جواب المحقق الطوسى، جواب المحقق الراماد، جواب القطب الدين شيرازى جـ١/٣٧٦-٣٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية جـ١/١٧١، جـ٢/١٥٨-١٤٢/٣٣٥، جـ٣/٣٣٧-٣٤٦، جـ٥/١٢١، جـ٨/٣٠٩.

التيارات السلفية المعاصرة

وعلاقتها بالتيار السلفى التاريخى

كان من ضمن توجهات الحركة السلفية المعاصرة تجاوز الفرقة العقائدية والتى تسمى اصطلاحا الطائفية، وقسمة الأمة إلى فرق ومذاهب ومدارس وتيارات حفاظا على وحدة الأمة وتأكيدا على الإخوة الدينية التى تربط بين شعوبها وأقوامها ولغاتها. فعند الأفغاني، المسلمون أمة واحدة، لا سنة ولا شيعة. بل إن "الإباضية" فى عُمان يغضبون من استعمال التسمية القديمة لهم فى كتب أهل السنة "الخوارج". ونشأت محاولات جديدة للتقريب منذ الشيخ شلتوت من مصر والشيخ القمى من إيران للتقريب بين المذاهب. ولها مجلتها ونشراتها ومؤتمراتها ودعاتها. فالقضية قديمة. تجاوزها العصر. وكلنا الآن مسلمون بلا مذاهب وفرق وطوائف. وهذا هو حال جمهور الأمة. وإن بقت المذهبية عند بعض العلماء حرصا على التخصص وربما أيضا صراعا على الجاه والسلطة فى الداخل والقيادة والسيادة فى الخارج. ارتبطت القضية بالتاريخ القديم عندما نشأ صراع على السلطة بين فرق الأمة القديمة، السنة والشيعة والخوارج، وحديثا بين السلفيين والعلمانيين. وقد خسرت الأمة فى كلتا الحالتين، خسرت دولة الخلافة قديما لضعفا وتشتتها وتخلفها. ثم خسرت الدولة الوطنية حديثا لقهرها فى الداخل وتبعيتها للخارج.

(*) ندوة أهل السنة عبر التاريخ، استانبول ٣-٥ ديسمبر ٢٠٠٤.

وقد زاد قسمة الأمة إلى مذاهب وأيديولوجيات حديثة وافدة من الغرب بين ليبراليين واشتراكيين فى السياسة، وعقلانيين ووجوديين فى الفلسفة، واجتماعيين وبنيويين وماركسيين وتحليليين فى منهجية البحث. بل لقد انقسمت الأمة إلى سلفيين أوائل وعلمانيين أواخر، فريق يكفّر فريقا، وفريقا يخوّن فريقا لدرجة الحرب الأهلية فى الجزائر. وحرم نشاط الإسلاميين فى معظم الدول نظرا لسيادة العلمانية فيها، واختيارها كنظام للحكم. كما حرم نشاط العلمانيين وأنصار حقوق الإنسان فى دول أخرى. فغاب الحوار بين جناحى الأمة. وأصبحت تتنفس برئة واحدة حتى أجهدت القلب.

ويخطط للأمة الآن مزيدا من التفتت والتشتت والتشرذم وتحويلها إلى دويلات طائفية وعرقية حتى تنتهى وحدة الأمة، عربية أو إسلامية. وتتحول إلى دويلات كردية وعربية وبربرية وسنية وشيعية فى العراق والخليج، وزنجية وعربية فى السودان، وإسلامية وقبطية فى مصر، وسنية ومارونية فى لبنان، وعلوية ونصيرية فى سوريا، وبدوية وحضرية فى الأردن حتى تصبح إسرائيل هى أكبر دولة عرقية طائفية فى المنطقة. تستمد شرعية جديدة لها من طبيعة الجغرافيا السياسية للمنطقة بدلا من الشرعية القديمة التى أعطاها لها هرتزل فى "الدولة اليهودية" فى أواخر القرن التاسع عشر، العهد الأبدى المادى أحادى الطرف بين الله وبنى إسرائيل، شعب الله المختار، وأرض المعاد، والنصر على الأعداء.

ويصعب تحديد الفترة الزمنية التى تعنيها "المعاصرة". فقد تمتد بين ثلاثة قرون من الزمان من القرن الثامن عشر حتى الآن. وبالتالى يدخل محمد بن عبد الوهاب. وقد يكون أقصر من ذلك على مدى قرنين من الزمان فقط، التاسع عشر والعشرون. وبالتالى يشمل الأفغانى وتلاميذه، محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب والجماعات الإسلامية المعاصرة، المدرسة المصرية. كما يشمل المدرسة الشامية، الكواكبى والقاسمى، والمدرسة المغربية، عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمى، والسنوسى، وعلال الفاسى، والمهدية فى السودان. وقد تعنى المعاصرة ما يحدث الآن فى القرن العشرين فقط، منذ الحرب العالمية الأولى،

وسقوط دولة الخلافة، وتمزيق الأمة إلى دول صغيرة احتلتها قوى الغرب، فرنسا وانجلترا وإيطاليا وهولندا والبرتغال وأسبانيا وبلجيكا وألمانيا. وقد تعنى المعاصرة ما بعد الحرب العالمية الثاني فقط، وازدياد نشاط جماعة الإخوان المسلمين التى نشأت فى الثلاثينات، ثم الجماعات الإسلامية المعاصرة التى خرجت من جبة الإخوان بعد اغتيال مرشدها حسن البنا فى ١٢ فبراير ١٩٤٨، وشنق مفكرها وشهيدها سيد قطب فى أغسطس ١٩٦٥، مثل جماعة الجهاد، والتكفير والهجرة، والقطبيين، وقف وتبين.

وقد يحدث تمييز بين الحديث والمعاصر. يضم الحديث كل ما يتلو ابن تيمية وكل الحركات الإصلاحية منذ القرن السابع عشر، الشوكانى فى اليمن، والألوسيان فى العراق، ثم الوهابية فى السعودية، ومدرسة الأفغانى فى مصر، ومدارس الشام والمغرب والسودان. ويشمل الأمر أيضا إندونيسيا وماليزيا والهند وأواسط آسيا وإيران وتركيا وأوروبا الشرقية وجنوب أفريقيا. أما المعاصر فيشير فقط إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية حتى الآن. وهو التمييز السائد فى العوم السياسية .

ويصعب حصر التيارات السلفية المعاصرة لكثرتها وتشعبها والاختلاف بينها. فمعظم التيارات الإسلامية المعاصرة سلفية. وتتراوح بين سلفية نصية محافظة، وسلفية جديدة إصلاحية، وسلفية جهادية. بل إن الأفغانى مؤسس الحركة الإصلاحية الحديثة سلفى مستنير، وتلميذه محمد عبده سلفى عقلانى. وتلميذه رشيد رضا سلفى وهابى. وتلميذه حسن البنا سلفى صوفى. وعلاف الفاسى سلفى وطنى. وعبد الحميد بن باديس سلفى عصرى. بل إن كثيرا من الحركات الإصلاحية الجديدة مثل الإسلام السياسى بكل أطيافه، والإسلام الليبرالى، والإسلام الاشتراكى أو اليسار الإسلامى، والإسلام المستنير، والإسلام العقلانى يُطلق عليها كلها السلفية الجديدة، وأحيانا الأصولية الجديدة. فالحركة الإصلاحية بنت السلفية نظرا لأن السلفية أصبحت هى التيار السائد فى التراث القديم منذ القرن الخامس الهجرى بعد أن اختار الغزالى الأشعرية كفرقة واحدة ناجية فى العقيدة، والشافعية كمذهب واحد

صحيح فى الفقه. وأقصى فرق المعارضة السرية فى "فضائح الباطنية"، والعلنية مثل المعتزلة والحسن والقبح العقليين فى "الاقتصاد فى الاعتقاد". وأعطى السلطان أيديولوجية السلطة، موحدا بين صفات الله وصفات السلطان، العلم والقدرة والحياة، والسمع والبصر والكلام والإرادة. وفى المقابل أعطى الناس أيديولوجية الطاعة فى "إحياء علوم الدين"، الصبر، والتوكل، والورع، والتقوى، والزهد، والخوف، والخشية، والرضا إلى آخر ما هو معروف من مقامات الصوفية وأحوالهم. فالكل سلفى أى الحفاظ على الموروث القديم. وأصبحت أسماء الأئمة الأعلام حاضرة فى الأذهان أكثر من غيرهم، مثل أحمد بن حنبل، وابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبد السلام.

وكلما زادت أزمة العصر ازداد التشبث بالسلفية كطوق نجاة من الانهيار والضياع. فقد مرت غارات على العالم الإسلامى، الصليبيون من الغرب والتتار والمغول من الشرق. وكانت السلفية أكبر عون للأمة من أجل إثبات الذات والصمود فى مواجهة الآخر خاصة إذا كان الغزو يتجه نحو الهوية والشخصية والذاتية والثقافة والحضارة بل والدين. وبعد أن نجحت الأمة فى صد الغارتين عليها بدأت غارة جديدة من الغرب، الاستعمار الحديث، بل ومن الشرق تحت روسيا القيصرية ثم الثورة الاشتراكية فى أواسط آسيا والقضاء على الممالك الإسلامية فى بخارى وسمرقند وطشقند. ومرة أخرى عادت الأمة إلى روحها وتاريخها وثقافتها وتراثها لتجد فى السلفية، الأنا فى مواجهة الآخر، خير عون على مواجهة التهديد الجديد. فالسلفية ليست فقط بنت التاريخ بل هى أيضا ابنة العصر. التاريخ قوة، والعصر ضعف، ووجدت الأمة فى قوتها خير معين لها على ضعفها.

بدأت السلفية المعاصرة بالحركة الوهابية فى نجد وسط الحجاز تحت تأثير الألوسى فى العراق. كانت نصية مثل ابن تيمية وأحمد بن حنبل. النص فى مواجهة الواقع. فالنص طاقة وحركة لا تنصرف فى العقل والفكر والتنظير بل فى مواجهة الواقع ومظاهر البدع فيه، وعلى رأسها التوسط بين الإنسان والله بعظام الحيوان والأشجار المقدسة والأولياء والقديسين بل وأيضا بالرسول. كما ظهر فى الأدعية

النبوية "أغثنا يا رسول الله"، "أعنا يا رسول الله". فاتكل الناس على الدعاء وتركوا الفعل. وهو ما سماه إقبال "فلسفة السؤال". سلفية نصية فى الفكر، وحركية اجتماعية فى الواقع. إصلاح العقيدة مقدمة لإصلاح المجتمع، وتغيير الداخل قبل تغيير الخارج.

وفى نفس الوقت تنبثق من العقيدة شريعة، وتحتاج الشريعة إلى دولة، والإيمان إلى فارس، أسوة بالموحدين والمرابطين وكل الحركات الإسلامية السياسية فى التاريخ. وتبنى عبد العزيز آل سعود الحركة. وقام بتوحيد قبائل شبه الجزيرة العربية. فالتوحيد كعقيدة ينعكس فى التوحيد كنظام. التوحيد هو حق الله على العبيد كما عبر عن ذلك فى كتابه الرئيسى "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد" بصرف النظر عن حق العبيد على الله، وواجب الله بالنسبة للعبد، وهو سماه المعتزلة "الواجبات العقلية"، واجب الخلق، وواجب التكليف، وواجب شكر المنعم، وواجب رعاية الأصلح، وواجب التعويض عن الآلام. وتحولت الوهابية إلى حركة سياسية، مازالت حتى الآن منتشرة فى كل العالم الإسلامى. يهرب إليها كلما اشتدت عليه المآسى، وأثقلت كاهله الأحزان.

وكانت هناك بداية أخرى مختلفة تماما عند أحمد خان فى الهند باسم العلم والحضارة الغربية والمدنية الحديثة، تقليدا بتقليد. تقلد الوهابية المعاصرة السلفية القديمة، وتقلد العلمانية الحديثة الحضارة الغربية، من نقيض إلى نقيض فى الظاهر، والبنية واحدة، وهو النقل بصرف النظر عن مصدره، الأوائل أم الأواخر، القدماء أم المحدثون، العرب أم العجم. وانشقت الثقافة إلى تيارين متباعدين ومتخاصمين بل وعدوين لدودين. اختارت السعودية السلفية. واختارت تركيا العلمانية بعدها بقرن. ومازال الاستقطاب قائما حتى الآن. كلما زاد "التغريب" انطوى الناس على أنفسهم، وشدوا أزرهم بالسلفية، المعين الذى لا ينضب فى الوعى التاريخى وثقافة الأمة.

وحاولت مدرسة الأفغانى التوسط بين الإخوة الأعداء، الخصمين اللدودين، والتى أصبحت نموذجا للحركة الإصلاحية. ورفعت شعار "الإسلام فى مواجهة

الاستعمار فى الخارج، والقهر فى الداخل". ويتحقق ذلك بالعلم والوحدة والعقل والمساواة والعدالة الاجتماعية. وهى قيم تنبع من الإسلام ورؤيته للتاريخ وحركته التى تقوم على الإخلاص والوفاء والأمانة وليس على المادية عند "النيتشريين" و"العدميين" و"السوسياليست" و"الكومنيست".

ومن تعاليم الأفغانى قامت الثورة العرابية فى مصر تحويلا للإصلاح إلى سياسة كما قال عرابى فى قصر عابدين فى وجه الخديوى توفيق "إن الله خلقنا أحرارا ولم يخلقنا عقارا. والله لن نورّث بعد اليوم". وكان فى تصوره للعلم يعتمد على إخوان الصفا وحى بن يقظان وابن بشرون. وبعد هزيمة العرابيين واحتلال مصر فى ١٨٨٢ كبا الإصلاح إلى المنتصف عند تلميذه محمد عبده الذى خشى من السياسة والاصطدام بالسلطان. وآثر الإصلاح كتغير اجتماعى متدرج وليس ثورة عارمة، بداية بإصلاح التعليم، واللغة، والمحاكم الشرعية. إلا أن عبد الله النديم تلميذه الآخر آثر الاستمرار فى المقاومة لطرد المحتل باسم الجهاد والوطن. وتخفى بين الناس. ونشر الصحف. فالدين والوطن شىء واحد. وكذلك فعل تلميذه الأثير أديب اسحق إعجابا بالثورة الفرنسية. فلا فرق بين مسلم ومسيحى فى حرية الفرد واستقلال الأوطان.

ولما قامت الثورة الكمالية فى تركيا فى ١٩٢٣، وألغت الخلافة فى ١٩٢٥، واختارت العلمانية طريقا وأسلوب حياة حدث رد فعل عند رشيد رضا تلميذ محمد عبده. وخشى أن تتكرر التجربة فى أنحاء العالم الإسلامى. فارتد سلفيا. وكتب "الخلافة أو الإمامة العظمى" فى ١٩٢٥. فى حين كتب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" لتكرار التجربة التركية ضد رغبة الملك فاروق تنصيب نفسه خليفة للمسلمين بدلا من السلطان عبد الحميد. وعاد رشيد رضا لينشر الأعمال الكاملة لمحمد بن عبد الوهاب الذى رده إلى ابن تيمية وابن القيم والذين رداه إلى مؤسس السلفية الأول أحمد بن حنبل. ووجدت السلفية المعاصرة خير عون فى السلفية القديمة. واستمع حسن البنا إلى دروس رشيد رضا فى دار العلوم. وأعاد نشر "المنار" بعد أن توقفت بعد موت رشيد رضا فى ١٩٣٥. ثم حول

السلفية النظرية إلى سلفية جهادية نظرا لوجود قوات الاحتلال البريطاني فى مصر على ضفاف قناة السويس وفى الشرقية، ولاحتلال فلسطين فى ١٩٤٨، ولاحتلال الهند نصف كشمير، ولبداية حركات التحرر الوطنى فى المغرب العربى من أجل الاستقلال. وأراد تحقيق حلم الأفغانى بإنشاء حزب إسلامى ثورى يقوم بتحقيق الأيديولوجية الإسلامية الثورية ولم يستطع لأنه كان طريد النظم السياسية فى أفغانستان وإيران ومصر والسودان وتركيا. فأسس جماعة "الإخوان المسملين" فى ١٩٢٧ فى الإسماعيلية. وبعد عشرين عاما أصبحت أقوى تنظيم إسلامى سياسى فى العالم الإسلامى يضاهى فدائيان إسلام فى إيران والجماعة الإسلامية فى باكستان.

وبعد اغتيال حسن البنا فى فبراير ١٩٤٨، فقدت الجماعة شخصيتها المركزية. وظلت تبحث عن بديل إلى أن وجدته فى سيد قطب الشاعر، وكاتب قصص الأطفال، والناقد الأدبى، والمفكر الإسلامى. فقد بدأ سيد قطب شاعرا وطنيا رومانسيا. ثم كتب قصصا للأطفال. ثم انشغل بالنقد الأدبى ضمن مدرسة الفن للحياة. ونصر الجديد على القديم. ثم اكتشف الإسلام من جانبه الأدبى فى "النقد الأدبى، أصوله ومناهجه" و"التصوير الفنى فى القرآن" و"مشاهد القيامة فى القرآن". ثم اكتشف الجانب الاجتماعى السياسى فى الإسلام فى "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" و"السلام العالمى والإسلام" و"المستقبل لهذا الدين". وحاول وضع أيديولوجية إسلامية فى "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته". وفرحت به الثورة المصرية عند اندلاعها فى ١٩٥٢. وكان من بين دعاتها. ونشر مقالاته وأحاديثه الإذاعية فى "دراسات إسلامية". ولما وقع الصدام بين الإخوان والثورة فى ١٩٥٤ كان سيد قطب هو الضحية. سجن وعذب وأهين. فكتب أسوأ ما كتب "معالم فى الطريق". يعبر عن نفسية السجين. ويقسم العالم قسمين، الإسلام والجاهلية، الله والطاغوت، النور والظلمة، الإيمان والكفر كما يفعل أسامة بن لادن فى ظروف مشابهة، تقسيم العالم إلى فسطاطين، فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر. ولن يتغير العالم إلا إذا قضى أحد الطرفين على الآخر، قضاء الحق على الباطل. ولن يتحقق

ذلك إلا بجيل قرآنى فريد، تحت شعار "لا إله إلا الله". فاتهم بتأسيس تنظيم لقلب نظام الحكم. وأعدم شنقا فى أغسطس ١٩٦٥.

واشتدت الحركة السلفية بعد أن دخلت جماعة الإخوان السجون. وظهرت من داخلها جماعات التكفير والهجرة تمارس العنف مثل جماعة شكرى مصطفى، واغتيال الشيخ الذهبى فى ١٩٧٦، وجماعة الجهاد الإسلامى للنبهانى والتى حاولت الاستيلاء على الفنية العسكرية فى ١٩٧٤. وكان أهم حدث لها اغتيال رئيس الجمهورية الثانية فى أكتوبر ١٩٨١ لأنه "قرب الأشرار وأبعد الأغيار"، وعقد صلحا مع بنى إسرائيل، وارتمى فى أحضان الغرب والولايات المتحدة الأمريكية، وتحول من الاشتراكية إلى الرأسمالية باسم الانفتاح، وقسّم الأمة فريقين.

بدأت الجماعات الإسلامية من حيث انتهى إليه سيد قطب وصاغت مفاهيم، ورفعت شعارات. كانت المفاهيم مثل "الحاكمية" و"الربوبية" و"الألوهية" و"العبودية". ومصدرها كتاب "المصطلحات الأربعة فى القرآن" لأبى الأعلى المودودى الذى سُرّب إلى سيد قطب فى السجن، فتأثر به. وهى تعبر عن أحوال "المفاصلة" لدى المسلمين فى الهند واستحالة تعايشهم مع الهندوس، مما أدى إلى تقسيم الهند إلى هندوستان للهنود، وباكستان للمسلمين. البداية بالألوهية. فالله هو البداية والنهاية. هو المبتغى والمصير. وهى نظرة إلهية خالصة تلغى كل شىء إلا الله كما هو الحال فى نظريات وحدة الوجود. وتعنى الربوبية أن الألوهية فاعلة فى العالم، وأن الله ليس فقط إلها بل ربا. وتعنى العبودية أن الإنسان عبد لله، لا كيان له فى ذاته إلا العبودية. ونتيجة لذلك تنشأ "الحاكمية" كشاهد على الألوهية والربوبية والعبودية. فالحكم لله وليس للبشر ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الضالون﴾، ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾.

ورفعت شعارات أخرى تشرح "الحاكمية" مثل: "الإسلام هو الحل"، الإسلام هو البديل"، "تطبيق الشريعة الإسلامية". وساعدت الظروف النفسية والاجتماعية

على بلورة هذه الشعارات فخاطبت الماضى والحاضر، الوعى التاريخى والبنية النفسية. "الإسلام هو الحل" بعد أن جربت كل الحلول الممكنة الممثلة فى أيديولوجيات التحديث مثل الليبرالية والاشتراكية والماركسية والقومية. فلم يُحل شىء. بل ازدادت الأمور تعقيدا. فأصبح "الإسلام هو البديل" بعد أن تفاقمت الأزمات، وجربت البدائل الوافدة إلا البديل الموروث. خاصة وإذا كان الإسلام نجح فى الماضى فى تأسيس حضارة وإقامة دول وإنشاء إمبراطوريات فلماذا لا ينجح فى الحاضر؟ والإسلام قادر على تحريك الجماهير وتنوير الناس فى الثورة الإسلامية فى إيران، والحفاظ على الهوية فى أوروبا الشرقية وفى أواسط آسيا، وفى مواجهة الموجة الاستعمارية الغربية الثانية الممثلة فى العولمة والصهيونية ببروز حركات الجهاد وحماس والمقاومة الإسلامية فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وجنوب أفريقيا ضد النظام العنصرى. لذلك لزم "تطبيق الشريعة الإسلامية" خير من القوانين الظالمة السائدة التى تزيد المواطنين قهرا وفقرا. فالقانون لا يعمل لصالح الناس بل نشأ لصالح طبقة أو فئة أو تعبيرا عن إرادة حاكم. وكى تتحقق مصالح الناس لابد من التحايل على القانون بالرشوة والعصيان. فأصبح الناس يرفعون شعارات الإسلام هربا من مآسى الواقع وظلمه. فلعلهم فى الإسلام يجدون الفرج. وهى شعارات أكثر فاعلية، ونابعة من ثقافات الناس ومن وعيهم التاريخى، وخير من شعارات وافدة مثل: حقوق الإنسان، حقوق المرأة، حقوق الأقليات. المجتمع المدنى، الديموقراطية، ديكتاتورية البروليتاريا، رأس المال، فائض القيمة، الملكية العامة لوسائل الإنتاج، العمل مصدر القيمة، الأمة مصدر السلطات، الحق فوق القوة، والأمة فوق الحكومة.

ولمزيد من تأكيد الذات أمام عواصف العصر تم التمسك بالشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية: الأداء العلنى للصلوات، الجهرة فى صلاة الجمعة والعيدين، والبراءة فى الحج، والأذان المرتفع، وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض، وعدم مصافحة النساء أو مجالستهن، والدعاء فى كل الحركات والسكنات، وقراءة القرآن فى المواصلات العامة، والتمتمة بالشفتين فى الطرقات.

ويفسر القرآن تفسيرا حرفيا دون تأويل أو تخريج. فالنص بيّن واضح. الشريعة ليلها كنهارها، ناصعة بيضاء. ولو شاء الله التأويل لفعل. ولا خطر فى التجسيم والتشبيه فى أخذ الصفات على علاتها دون تمحك بالمجاز فى اللغة. فالله يستوى على العرش لا بمعنى يستولى أى القدرة والعظمة بل بمعنى الاستواء الحرفى. فالاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. والشريعة ثابتة، والحدود قائمة. ولا مجال لتأويلها إذا ما تغيرت الظروف وتبدلت الأحوال كما فعل عمر فى تأويل حد السارق فى عام المجاعة، وتأويل المؤلفة قلوبهم بعد انتشار الإسلام.

والنص صريح فى تحريم الموالاة ﴿لكم دينكم ولى دين﴾، ﴿ولن ترضى عنك اليهود والنصارى حتى تتبع ملتهم﴾. ومن ثم يستحيل الحوار مع المستعلى الجبار الذى يسير فى الأرض مرحا يظن أنه قد خرق الأرض وأنه بلغ الجبال طولا. لا حوار مع الآخر المغتصب إلا الجهاد، ولا مواجهة معه إلا بالاستعلاء. والنص يغنى عن العقل وهو الحاكم عليه. ولا حوار بين الحق والباطل، بين الإيمان والكفر. والآخر ليس من أهل الكتاب لأنه حرفه وبدله وغيّره وخبأه وأخفاه.

والحقيقة مطلقة لا نسبية فيها ولا تعدد. والإنسان قادر على معرفتها. لا وجهات نظر فى الحق. الحق هو الحق. ملزم للمعرفة الإنسانية المستقبلة له ودون اجتهاد فيه. والسلفية هى الأقدر على معرفته بما لها من إيمان وتسليم وطاعة وهو كل واحد لا يتجزأ. يُعرف مرة واحدة ولا تدرج فيه. فيه خطأ وصواب وخارج قوانين الاحتمال.

والحقيقة إلهية وليست إنسانية، نازلة من السماء وليست صاعدة من الأرض. النقل أساس العقل، والوحى معرفة إنسانية مطلقة. والكل راد والكل مردود عليه إلا الرسول.

وفى التطبيق، الإسلام لا يتجزأ، إما أن يُطبق كله أو يُترك كله. والحدود والكفارات قبل الحقوق والواجبات ولا تدرج فى التطبيق. فتطبيق الشريعة تسليم بالعقيدة، وليس فقط طبقا لمصالح الناس.

والأولوية للسياسة، ولتغيير نظام الحكم، ولولاية الفقيه. "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". فطاعة أولى الأمر من طاعة الرسول، وطاعة الرسول من طاعة الله ﴿وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول، وأولى الأمر منكم﴾. لذلك لا ضير فى الانقلاب. والانقلاب فى الفارسية يعنى التغيير كما بين أبو الأعلى المودودى فى "منهاج الانقلاب الإسلامى".

ولا ضير فى البداية بالدعوة السرية، وتنظيم خلايا تحت الأرض استعدادا للانقضاض على سدة الحكم. فقد بدأت الدعوة الإسلامية سرية قبل أن تتحول إلى علنية، فى مكة قبل المدينة. ولا فرق فى ذلك بين سنة وشيعة. إذ يخضع كلاهما لظروف قهر واحدة.

ولا حرج فى ممارسة العنف. فالعنف فى الله شهادة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾، و"المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف". وقد كان الرسول يدعو دائما "اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين". والعنف فى الحقيقة هو عنف مضاد. ولا يفل الحديد إلا الحديد، عنف الفرد فى مواجهة عنف الدولة، وعنف الحق فى مواجهة عنف الباطل. ﴿إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون، وترجون من الله ما لا ترجون﴾.

تحولت الحركة السلفية الآن وتحت ضغط الظروف إلى حركات جهادية مثل حماس والجهاد فى فلسطين والعراق والشيشان وأفغانستان وكشمير على مختلف أسمائها. وليس فى الوقت متسع لبيان نظرى أو لصياغات عقلية أو لمداخل منهجية مادامت الأوطان محتلة، والشعوب مقهورة، والكرامة مطعونة، والعرض مستباح. ولم يعد هناك فرق على مستوى العمل بين السلفية والوطنية، بين الحركات الإسلامية والحركات العلمانية المتآلفين فى الوطن ومقاومة الاستعمار أى بين الإخوان والشيوعيين في حوارهم الأخير.

وقد نشأت معظم الحركات السلفية فى أتون معارك التحرر مثل حزب الاستقلال فى المغرب العربى، وجمعية علماء المسلمين فى الجزائر، والحزب الوطنى

ثـم الإخـوان المسـلمين فـى مصـر، والسنوسـية فـى ليبيـا، والمهديـة فـى السـودان، ومجاهـدى خلـق وفـدائيان إسـلام فـى إيـران، والجماعـة الإسـلامية فـى باكسـتان وإندونيسيا. فالعمل له الأولوية على النظر. والتحرر يتقدم التنظير. وهـو رد فعـل طبيعى على الدعوات الصوفية التى تكتفى بالعبادة أو المعارضـة اليسـارية التـى تكتفـى بالقول.

إن السـلفية الجديـدة الآن محاولـة لاسـتئناف الإصـلاح الـدينى، وإقالتـه مـن عثرته، وتجاوز كبوته. فقد تعددت الرؤى بحيث لم تعد هناك حركة سلفية واحـدة. وتعددت المناهج بحيث لم يعد الجهاد هو المعبر الوحيد. هناك "اليسـار الإسلامى" وهو تفسير اجتماعى سياسى للإسلام طبقا للتحديات الرئيسية للعصر خاصـة الفقر والقهر، اسـتئنافا لتفسـير "المنـار" لمحمـد عبـده ورشـيد رضـا، وإبـرازا للقضـية الاجتماعيـة. وقـد جسـده أخيـرا حـزب العدالة والتنمية فى تركيا والمغرب، وحـزب العدالة والمساواة فى السودان- دارفور، وحزب العمل الاشتراكى فى مصـر، وشـركة إسلام فى إندونيسـيا. يتأسـى بـأبى ذر الغفـارى، ويسـير على نهجـه، ويؤكـد حـق الفقـراء فـى أمـوال الأغنيـاء، والملكيـة العامـة لوسـائل الإنتـاج، والركـاز، والإقطـاع المشاع، وتداول رأس المال، والعمل مصدر القيمة.

وهنـاك الإسـلام المسـتنير الـذى مـازال ينتسـب إلـى محمـد عبـده فـى "رسـالة التوحيـد"، والتحـول مـن الأشـعرية إلـى الاعتـزال، والقـول بالحسـن والقـبح العقليين، وبخلـق الأفعـال، وبـالأمر بـالمعروف والنهـى عـن المنكـر. ويقـول بأصـلى التوحيـد والعـدل. فالتوحيـد بـلا عـدل ظلـم، والعـدل بـلا توحيـد نسـبية. ويسـمى أيضـا "الرشـدية الجديدة" أو الإسلام العقلانى الذى يجمع بين عقل المعتزلة وابن رشـد والحنفية. ويلتقى مع دعاة العقلانية الغربية وإن اختلف المصدر.

وهنـاك الإسـلام الليبرالـى الـذى يؤكـد علـى قيمـة الحريـة تأسـيا بقـول عمـر: "لماذا استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا". فالتوحيـد إعلان عن الحريـة. يبدأ بالشهادة، الشهادة على العصر بالوحدانيـة. ويبـدأ بـالنفى "لا إلـه" ثـم بالإثبات

"إلا الله". والساكت عن الحق شيطان أخرس. والجهر بالقول حق الشهادة. وأعظم شهادة كلمة حق عند إمام جائر. والخشية من الله وليست من السلطان ﴿إن الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾. والدين النصيحة لأولى الأمر ولعامة الناس.

وهناك الإسلام الإنسانى الذى يركز على أهمية حقوق الإنسان حتى لا يستأثر الغرب وحده بالفضل كله. والإنسان أفضل ما فى الكون، رمزه آدم، خليفة الله فى الأرض. وهو الذى حمل الأمانة طوعا واختيارا. ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان﴾. وقد روّج الصوفية، ابن عربى، والجبلى إلى عقيدة "الإنسان الكامل" التى يمحى فيها الفرق بين الإنسان والله. ولا فرق بين حقوق الإنسان وحقوق الشعوب.

وهناك الإسلام الوطنى الذى أصبح من سمات الحركة السلفية المعاصرة عند الأفغانى وعلال الفاسى وحسن البنا. لا فرق بين الوطن والعروبة والإسلام. وقد كان الرسول يحن إلى مكة بعد الهجرة. وكان عمر يريد أن يجعل شبه جزيرة العرب دينا واحدا فى وطن واحد. وكتب أبو حيان "الحنين إلى الأوطان" وروى الطهطاوى "حب الوطن من الإيمان".

وهناك الإسلام التعددى الذى يسمح بتعدد وجهات النظر. وهو درس من أصول الفقه القديم، أن الصواب متعدد. "للمخطئ أجر وللمصيب أجران". الحق النظرى متعدد وإن كان الحق العملى واحدا، وهو تحقيق مصالح الناس. والحضارة الإسلامية حضارة تعددية، فرق كلامية، وطرق صوفية، ومذاهب فقهية. فليس الغرب وحده هو حضارة التعدد الذى يعنى النسبية واللاأدرية والعدمية. وذلك ضد الموروث القديم، أن الصواب واحد، تمثله فرقة واحدة هى الفرقة الناجية.

لقد بدأت الحركة السلفية المعاصرة تميل نحو الاعتدال. تنبذ العنف، وتقبل بالتعددية السياسية، والحوار مع المخالفين، والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، والنزول إلى معترك الحياة السياسية على أساس برامج اجتماعية وسياسية وليست

دينية. وتمت مراجعة النفس، ورفض تكفير الخصوم. وكلما تحسنت الأوضاع فى الداخل، واستقلت الأوطان، كلما زال القهر والفقر والعجز والإحباط فى الداخل وزالت التبعية للخارج، تصح الحركة السلفية وتصبح إضافة إلى وعى الأمة ومسارها فى التاريخ وليس نقصا منها أو انحرافا عنه. وفى هذه الحالة قد يتغير الاسم نظرا لما يوحيه من إتباع للسلف واتجاه نحو الماضى ﴿فخلف من بعدهم خلف، أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾. وقد يصبح معنى السلفى التقدمى كالأسد الذى إذا قفز إلى الأمام خطوات يتأخر إلى الوراء خطوات ﴿فالسابقون السابقون﴾، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾.

هذا بحث اجتهادى عقلى يحلل التجارب العامة للأمة، وهو جزء منها، بعيدا عن الاستشراق التاريخى. وهو بحث حى يخرج من أتون المعركة، ويتعامل مع ظواهر حية، وليس بحثا ميتا يخرج من أقبية التاريخ.

هل هناك منهج موحد لفهم الدين؟

لا يوجد منهج موحد لفهم الدين. فالدين ظاهرة اجتماعية متعددة الجوانب، النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والتاريخية. ومن ثم ارتبط فهمه بالعلوم الإنسانية. وكل الظواهر الاجتماعية ظواهر متغيرة وليست ثابتة، ومرتبطة بتغير المجتمع وتطوره. فلا الموضوع ثابت، وهو الدين، ولا المنهج ثابت وهى مناهج العلوم الاجتماعية. لذلك تناولته العلوم الاجتماعية كل منها بمنهجها الخاص. طبق تاريخ الأديان المقارن المنهج التاريخى لدراسة الدين كظاهرة تاريخية متطورة وللمقارنة بين أبنيتها ومساراتها. وطبق علم الاجتماع الدينى المنهج الاجتماعى لمعرفة كيفية نشأة الدين فى المجتمع كأحد الظواهر "الفوقية" كالأدب والفن والفلسفة. وطبقت علوم اللسانيات المنهج اللغوى لتحليل الخطاب الدينى ومعرفة إلى أى حد هو خطاب خبرى أم خطاب إنشائى. وطبق علم النفس الدينى المنهج النفسى بكل أبعاده لدراسة الدين كظاهرة نفسية مرتبطة بأزمات الفرد، نجاحاته وإحباطاته. وارتبط به أيضا ظاهريات الدين لوصف الدين كظاهرة شعورية. وطبقت أنثروبولوجيا الدين المناهج الأنثروبولوجية لدراسة الدين كظاهرة إنسانية متطورة بتطور الإنسان. ثم أدمج ذلك كله فى علوم التأويل أو علوم النص

(*) "نحو فهم موحد لفهم الدين"، ١-٢ أكتوبر ٢٠٠٤، معهد المعارف الحكمية، بيروت.

التى تجمع بين كل هذه المناهج لفهم ظاهرة الدين فى كل أبعادها التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية والنفسية واللغوية والجمالية. فلا يوجد منهج موحد لدراسة الدين بل تتعدد المناهج بتعدد جوانب الظاهرة الدينية. فالدين ليس ظاهرة أحادية الجانب بل متعددة الجوانب ومتعددة المناهج، ومتعددة الرؤى ومتعددة النتائج. وتعدد المناهج طريق إلى تكاملها.

أولا: عيوب المنهج الموحد فى فهم الدين.

تطبيق منهج موحد لفهم الدين له عدة عيوب. كل منها يقوم على تصور محافظ سلطوى عقائدى نصى للدين. وأهمها:

١- المنهج الموحد لفهم الدين هو تبرير لوجود السلطة الدينية التى تحتكر التفسير فتخطئ أكثر مما تصيب. لذلك قامت حركات الإصلاح الدينى مثل البروتستانتية ضد السلطة الدينية، سلطة الكنيسة، وعصمة البابوات. كما حاولت السلطة الدينية فى اليهودية، سلطة "السنهادرين" تكفير كل المفكرين الأحرار فى اليهودية مثل اسبينوزا ومحاولة اغتياله. كما حكم الفقهاء بصلب الحلاج اتهاما له بالكفر والخروج على الدين. وذبح الجعد بن درهم بعد صلاة العيد بدلا عن النحر وهو من أوائل المعتزلة. وقُطع ابن المقفع إربا إربا اتهاما له بالزندقة. وفى العصر الحديث حُرق جيوردانو برونو فى روما بقرار من الكنيسة ومحاكم التفتيش لأنه قال بنظرية جديدة فى الكون. وسجن جاليليو لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس. فالسلطة الدينية هى التى ترى أن هناك منهجا موحدا لفهم الدين هو فهمها هى دون غيرها، احتكارا للتفسير وطلبا للسلطة. وهى فى ظاهرها دينية وفى حقيقتها سياسية. هى الفرق الناجية وسواها الفرق الضالة الهالكة. ولم يفترق الدين الشرقى عن الدين فى الغرب، فقد هرب بوذا من سلطة رجال الدين. وهام على وجهه فى الصحراء بحثا عن الحقيقة الطبيعية بدلا من الحقيقة المؤسسية. فلا يوجد فى الدين "مرجعيات". ولا عصمة لإمام. بل يتعدد المنظور، وتختلف الاتجاهات. فالحق النظرى متعدد، والحق العملى واحد، هو تحقيق مصالح الناس. وللمخطئ

أجر وللمصيب أجران. وكان الأنبياء يمثلون سلطة دينية بديلة وفهما دينيا جديدا غير سلطة الأحبار. فثار السيد المسيح على الفهم الحرفى الشعائرى الخارجى الذى انتهى إلى نفاق الفرسيين وأعطى فهما روحيا أخلاقيا إنسانيا للدين بدل أن يتحول معبد الله إلى دكان.

٢- ونظرا لتداخل السلطتين الدينية والسياسية فإن من صالح السلطة السياسية أيضا فرض فهم موحد للدين لمنع المعارضة السياسية. كما أن من صالح السلطة الدينية فرض فهم موحد للدين لصالح السلطة الدينية ضد المعارضة الدينية والرأى الآخر، والفهم البديل. فالدين خير وسيلة للتحكم السياسى. كلاهما يدعو إلى الطاعة ﴿وأطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. وكلاهما يعتبر عصيان الأمر، الإلهى أو السياسى، كفر وتمرد، ردة وقلب لنظام الحكم. كانت الكنيسة فى العصر الوسيط تمثل السلطتين معا، الدينية والسياسية، لا فرق بين البابا والإمبراطور. ثم حدث النزاع بين السلطتين، ونشأت العصور الحديثة بالفصل بينهما تنفيذا لوصايا المسيح "إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله". ومازال فى الوطن العربى يُستخدم رجال الدين كفقهاء للسلطان إذا أراد حربا فسرعان ما تأتى آية ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾. وإن أراد سلاما تخرج آية أخرى ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾. إذا أرادها اشتراكية يخرج حديث "الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار". وإذا أرادها رأسمالية فالتجارة مصدر للربح ﴿إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾. ويتحكم النظام السياسى فى الناس من خلال البرامج الدينية التى تحث على الصبر والخوف والخشية والرضا والتوكل والزهد، وكل القيم السلبية التى تدعو إلى الاستكانة والرضوخ والاستسلام لقوى الغيب، وقبول كل شىء، والإعراض عن الاعتراض. وقد أفرز هذا الوضع عددا من الأمثال العامية فى نفس الاتجاه "المكتوب مامنوش مهروب"، "العين صابتنى ورب العرش نجانى"، "الصبر مفتاح الفرج"، "الباب اللى يجيلك منه الريح سده واستريح"، "إن كان ليك عند الكلب حاجة قول له يا سيد"...الخ. ومنذ الحكم الأموى أفرزت السلطة السياسية عقائد القضاء والقدر.

وشرّع الغزالى الاستيلاء على السلطة بالشوكة. وتكفير من خرج على الإمام أو الجماعة.

٣- هناك أيضا سلطة التراث الذى تكلس وخرج من المجتمع والتاريخ والزمان والمكان إلى مطلق خارج التاريخ، صالح لكل مجتمع فى كل زمان ومكان. فالتراث من صنع البشر، ومن خلق الرجال. يتم إبداعه فى لحظات الانتصار، وتقليده فى أوقات الهزيمة. ويصبح هو والمقدس شيئا واحدا. بل يصبح هو المصدر الأول للدين كما حدث فى العصر الوسيط عندما تحولت أقوال الآباء إلى مصدر سلطة. بل إن الكتاب نفسه خرج من التراث كما هو الحال فى الأناجيل التى تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. لذلك ثارت البروتستانتية على ازدواجية المصدر، الكتاب والتراث. وقالت بأحادية المصدر "الكتاب وحده". وأنكرت عصمة البابوات، وسلطة الكنيسة والآباء. وتوقف الاجتهاد من العصر العثمانى وعم التقليد. ولم تنفع دعوات المصلحين لنبذ التقليد وإعمال النظر والاجتهاد كما هو الحال عند الشوكانى فى "أدلة الاجتهاد والتقليد"، والطهطاوى فى "القول السديد فى الاجتهاد والتقليد". فإيمان المقلد لا يجوز. وهو ليس مصدرا من مصادر العلم. والقرآن يهاجم التقليد والمقلدين ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون﴾. وتحول ذلك إلى أمثال عامية مثل "إن فاتك الميرى اتمرغ فى ترابه". وأصبحت صفة القديم قيمة مثل الجبن "القديم"، والخمر "المعتق". بل وُصِفَ الله بصفة "القديم" مع انه أيضا الخالق والمبدع والمصور. مع أن لفظ "قدم" قد يعنى القديم فى الماضى والتقدم نحو المستقبل.

٤- وتحول التراث القديم كمصدر سلطة إلى تقاليد وممارسات شعبية وأمثال عامية، تحدد للناس تصوراتهم للعالم، وتعطيهم قيمهم للسلوك. واختلطت قيم الدين مع قيم التراث مع قيم العادات والتقاليد مثل احترام القدماء، وتعظيم كبار السن، وتفضيل رب الأسرة على جميع أعضاء الأسرة، والأخ الكبير على الأخ الصغير. فنشأ مجتمع "سى السيد" الذى سماه علماء الاجتماع المجتمع الأبوى أو "البطرياركى". الطاعة خير من العصيان، والقديم أفضل من الجديد، والمألوف أقل

مخاطرة من غير المألوف، وللموروث الأولوية على الوافد. وقد تتعارض قيم التقاليد مع قيم الدين مثل جرائم الشرف والثأر والانتقام. تحول الدين إلى أعراف اجتماعية وتقاليد شعبية لا فرق بين الدين الرسمى والدين الشعبى مثل زيارة أضرحة الأولياء، والقديسين، وعرائس المولد، وأطعمة رمضان، وكعك العيد، والإنشاد الدينى، والأدعية والابتهالات النبوية، وإنارة المآذن، وتشييد المساجد، وتقبيل الأضرحة، والتوسط بالأولياء، والتسبيح بالحصا، وإطالة اللحى، ولبس الجلباب الأبيض والخف الأصفر، ووضع العقال على الرأس، وتجليد المصاحف بالقطيفة والحرير، وتطعيمه بالذهب، وتهادى الناس به، وتعليق "الله أكبر" أو "لا إله إلا الله" كتعاويذ من البلاستيك فى العربات أو على قارعة الطريق كإرشادات للمرور مع تحديد المسافات بالكيلومترات وأسهم المدن والطرق وإعلانات الشركات وأسماء القرى السياحية.

٥- وتفهم العقائد بطريقة واحدة. وعادة ما تكون حقائق مطلقة مستقلة بذاتها عن العالم، وثابتة منذ صياغاتها الأولى، غايات فى ذاتها وليست وسائل لتحقيق الحياة الفاضلة. وأحيانا أخرى يتم تصور العقائد على أنها أشياء، وقائع تاريخية مادية حدثت بالفعل كالتجسد والخلاص. يكفى الإيمان بها كى يصبح الإنسان مؤمنا كاملا. والحقيقة أن العقائد بواعث على السلوك الفاضل وفى مقدمتها التوحيد، توحيدا للشخصية الإنسانية، قواها، وطاقاتها القولية والفعلية، التوحيد بين النظر والعمل، بين القول والفعل، بين الداخل والخارج. والمعاد يعطى الإنسان بعد المستقبل والإعداد له. والبعض منها يثير الخيال ويقوم على التصوير الفنى لإخراج الإنسان من العالم الحسى الملموس، والعالم الصورى المجرد مثل أمور المعاد من جنة ونار، ونعيم وعذاب، وثواب وعقاب، وميزان وصراط. وقد تعددت المناهج فى دراسة العقائد وخرجت تيارات "لاهوتية" متعددة مثل اللاهوت التاريخى الذى يبين نشأة العقائد فى التاريخ، واللاهوت العقائدى الذى يبين تماسك العقائد كبنية منطقية داخلية خارج التاريخ، واللاهوت السلبى الذى يبين استحالة إطلاق أحكام إيجابية على الله خشية من التجسيم والتشبيه. وتكفى الأحكام السلبية دفاعا

عن التنزيه، واللاهوت الجدلى الذى يبين علاقة الله بالعالم والطبيعة والكون والإنسان، واللاهوت الليبرالى الذى يدافع عن حرية الإنسان ومسئوليته فى الفعل، وعقل الإنسان وقدرته على الفهم، واللاهوت الأخلاقى الرعوى الذى يبين الدلالة الأخلاقية للعقائد والشرائع والطقوس والعبادات، واللاهوت العلمانى أو لاهوت "موت الإله" الذى يهتم بشئون العالم والدنيا وحياة الناس دون أن يستأثر بذلك العلمانيون وحدهم. وأخيرا لاهوت التحرير الذى يبين كيف تتحرر الشعوب باسم الله ضد الطغيان، القهر فى الداخل والاحتلال والهيمنة من الخارج.

٦- وعادة ما يُفهم النص بمنهج واحد هو المنهج النصى الحرفى بدعوى المحافظة على معنى النص وكأن المعنى فى اللفظ وليس مستقلا عنه، فى الذهن والواقع، فى العقل والتاريخ. الفهم الحرفى تضييق نظرى وإنكار للنص وإنكار للعقل والواقع. وهو الذى أدى إلى تكفير الخصوم. كما أنه تشديد فى السلوك، وتضييق الخناق على الطبيعة، وجعل كل شىء حراما أو مكروها مع أن الأشياء فى الأصل على الإباحة. وهو إيثار لبعد واحد فقط فى اللغة وهو اللفظ. مع أن اللغة لفظ ومعنى وشىء. لفظ فى اللسان، يفيد معنى فى العقل، والمعنى يحيل إلى شىء فى الواقع من خلال قصد وفعل فى السلوك. والوحى نفسه ليس مجرد كلام خارج الزمان والمكان بل له مكان فى "أسباب النزول"، وزمان فى "الناسخ والمنسوخ". وروح الأئمة تسرى فى التاريخ. وفى المسيحية تجسدت الكلمة وأصبح الروح جسدا. واللغة ليست فقط حرفا بل هى أيضا صورة فنية فى المجاز. تحتاج إلى تأويل. لذلك ازدوجت ألفاظ اللغة فى التفسير عند الأصوليين فى: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المجمل والمبين، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، والعام والخاص. لا يُفهم النص الدينى فقط عن طريق قواميس اللغة بل أيضا بما يثيره النص فى النفس، ويحرك الخيال. فالمنهج الموحد فى التفسير يوقع فى التفسير الحرفى أو التفسير الباطنى كرد فعل على التفسير الأول. لذلك نشأ الصراع بين الفقهاء والصوفية، بين "التنزيل" و"التأويل". ونشأت فى الفلسفة العامة وفلسفة الدين وفلسفة القانون وفى الشعر قضية "الروح والحرف".

٧- والمنهج الموحد فى فهم الدين يبعث على الخوف ويعطى الإحساس بالدونية وبأن الإنسان العادى غير قادر على فهم الدين إلا باستشارة أهل الفتيا وسؤال أهل العلم، والاسترشاد برأى أهل الاختصاص. ويجعل الإنسان البسيط منكرا لعقله، ومتخليا عن إحساسه، وتاركا بداهته من أجل استشارة أهل الخبرة. فالتفسير مهنة وليس رسالة، حرفة وليس قضية، صنعة وليس طبيعة. وكتب التفاسير أجزاء ومجلدات بالعشرات، يقضى العلماء حياتهم فى إنجازها. وكيف للإنسان العامى أن يعى كل ذلك أو يفهمه؟ ونتيجة لذلك سرعان ما يلجأ إلى التفسير المغاير، والفهم البديل الذى يستهويه، ويخاطب مشاعره ووجدانه، ويلبى مصالحه حتى ولو كان دعوة إلى الانخراط فى تنظيم سرى تحت الأرض. فعنى النص قد وصل إلى القلب، وأثار الذهن، وحرك المشاعر، واستثار الفعل، وغير الواقع إلى واقع أفضل عندما تندلع الثورات الشعبية أو تقع الانقلابات الدينية المضادة. المنهج الموحد لتفسير الدين يلمس السطح وينسى العمق. يهتم بالكل وليس الأجزاء. ويتعامل مع المطلق وليس النسبى. هو فهم عام وشامل وكلى وأبدى والناس تجوع وتعطش وتعرى وتقتل وتموت. هو تغطية وتعمية وتستر أكثر منه كشفا وفتحا وبيانا. هو فهم شمولى "توليتارى" كما هو الحال فى الأنظمة الشمولية والأنساق العامة، والمذاهب والأيديولوجيات السياسية، تقهر أكثر مما تحرر، وتلغى الفردية والتفرد والوحى يقول ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فردا﴾.

ثانيا : تعدد المناهج فى فهم الدين.

١- لا يوجد إذن منهج موحد فى فهم الدين لأن الدين ظاهرة متطورة نشأ بنشأة الإنسان على الأرض كما نشأ الفن ونشأت الفلسفة، وكلها مظاهر للعمران البشرى. تغيرت تصورات الآلهة فى الديانات الشرقية بتوحيد الله والطبيعة عنها فى الديانات الإبراهيمية فى الشرق والغرب التى تقوم على ثنائية الخالق والمخلوق. كما تطور تصور الألوهية من الآلهة المتعددة إلى الإله الواحد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه. وتغيرت أولوية الصفات، المنتقم الجبار فى اليهودية، والرحيم الغفور فى

المسيحية، والعادل المقسط فى الإسلام. وتتغير الشرائع بكثرة السؤال عن الحلال والحرام مرة من التخفيف إلى التشدد كما هو الحال فى الشرائع اليهودية، ومرة ثانية من التشدد إلى التخفيف كما هو الحال فى الشريعة المسيحية، ومرة ثالثة على الوسطية كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية.

٢- وتختلف العصور والأزمان كما يقرر التاريخ الشامل: العصر الجليدى، والعصر الحجرى، والعصر البرونزى. كما تختلف العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية مثلا من العصر الأموى إلى العصر الأبوى. وتختلف روح الحضارات، روح الحضارة القديمة، وروح الحضارة الحديثة. ولكل حضارة بؤرتها، الطبيعة فى حضارات الشرق القديم، والعقل فى حضارة اليونان، والقانون فى الحضارة اليهودية، والمحبة فى الحضارة المسيحية، والعدل فى الحضارة الإسلامية. وتختلف المشارب والمناهج والاختيارات ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾. وتتعدد القبائل والشعوب والأقوام. فالوحدة فى التنوع، والتنوع فى الوحدة. والمنهج الموحد لفهم الدين يقضى على التنوع ولا يبقى إلا على الوحدة، والوحدة بلا تنوع صورة بلا مضمون. والتنوع بلا وحدة مضمون بلا صورة. وهو ما يسمى الآن فى لغة المنظمات الثقافية الدولية "التنوع الخلاق". وهو تعبير عن الآية الكريمة ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾.

٣- وتختلف اللغات والألسنة كما هو معروف فى أسطورة برج بابل وسقوطه رمزا لتعدد اللغات. ولكل لغة منطقها وبنيتها وأساليبها وتراكيبها وطرق تعبيرها وبلاغتها. ومن ثم لا يمكن وضع منهج محدد لفهم الدين لأن النص الدينى مدون بلغات عديدة، الديانات الشرقية بالسنسكريتية والصينية والفارسية والبابلية والاشورية. وديانات إبراهيم مدونة بالعبرانية والآرامية واليونانية واللاتينية. والإسلام نزل بلسان عربى مبين. ومنطق اللغة يفرض نفسه على منهج التفسير. فقد تكلم السيد المسيح الآرامية ودونت أقواله باليونانية ثم ترجمت إلى اللاتينية. ولم تحفظ الأقوال فى لغتها الأصلية. والقرآن لا يفسر إلا باللغة العربية، ولا يتعبد به إلا باللغة العربية. ولا يمكن للترجمة أن تفيد معانى الألفاظ الثانوية وإن أفادت المعانى

الرئيسية. لذلك نشأ علم تحليل النص الديني، وتحليل الخطاب الديني، وعلم اللسانيات الديني.

٤- وتختلف العقول بين البشر في درجات الفهم والتفسير والتأويل إما بالفطرة أو بالاكتساب، بالطبيعة أو بالتعليم. ويساعد هذا الاختلاف على سبر أغوار النص واستكشاف أبعاده والتعرف على مستوياته طبقا لأعماق الشعور المرتبطة بالحدس والتعلم. واختلاف العقول والإفهام رحمة حتى يتكامل المنظور بعد أن يجتهد كل فرد، ويحدث إجماع على رؤية متكاملة تغطي الجوانب المتعددة للشيء الواحد. المنهج الموحد لفهم الدين فرض عقل على باقي العقول، ووضع وصايا لفرد على باقي الأفراد. ولا يمكن توحيد العقول لأن الاختلاف رحمة حتى تتعدد الرؤى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم﴾. ولا يوجد خطأ وصواب في الفهم بل يتعدد الصواب. فالحق النظري متعدد أي أساليب الاجتهاد وطرق القياس وإن كان الحق العملي واحدا أي تحقيق المصالح العامة. والكل إلى رسول الله منتسب.

٥- وتختلف الأهواء والميول والرغبات. فكل إنسان فرد له شخصية مستقلة. فإبراهيم أواه حليم، وموسى غاضب، ونوح منتقم، وعيسى رحيم، ومحمد صادق أمين. فالأنبياء شخصيات متفردة. لكل منهم طبعه ومزاجه. فهم بشر مثل باقي البشر يتلقون وحيا. والصحابة أيضا كانوا أفرادا. لكل منهم رؤيته وتقديره للرسول وللرسالة. وقد وصف ذلك العقاد في "العبقريات" فيما يسمى بمفتاح الشخصية إيمان أبي بكر، وعدل عمر، وعلم علي وابن عباس، وشجاعة حمزة وخالد، وأمانة بن الجراح. وقد انعكست الشخصية في المذهب الفقهي، في واقعية مالك بن نبي، وعقلانية أبي حنيفة، ووسطية الشافعي، ونصية ابن حنبل. كما انعكس لدى الفلاسفة، في علمية الكندي والرازي، وإشراقية الفارابي وابن سينا، وعقلانية ابن رشد. وتعددت شخصيات الصوفية بين زهد رابعة والبصري، وخوف البصري، ومحبة رابعة.

٦- ولما كان الفرد جزءا فى جماعة أو فئة أو قبيلة أو عشيرة أو طائفة أو طبقة اجتماعية تعددت المصالح طبقا للانتماءات الاجتماعية والعرقية والطائفية والأسرية. بل نشأ صراع اجتماعى داخل كل مجتمع طبقا لتعدد المصالح. ولكل جماعة أو طبقة تفسيرها للدين، وتأويلها للنص، بل ورؤيتها للعالم طبقا للصراع الطبقى بين الحاكم والمحكوم، والأغنياء والفقراء، والموسرين والمحرومين، والأقوياء والضعفاء، والشرفاء والحقراء. كما تختلف المصالح والمنافع طبقا للجماعات والأقوام والقبائل والشعوب. فمصالح الشعوب متعارضة. لذلك تنشأ الحروب. وطالما كانت الحروب على السيادة على البحار والأراضى والثروات. ولكل شعب فهمه للدين والثقافة والحضارة. فالاختيار فى اليهودية، والتفوق فى الحضارة اليونانية والرومانية، والعنصرية والمركزية الأوروبية فى الحضارة الغربية. وتتعدد مصالح التكتلات والأحلاف بل وجهات الأرض. مصالح الشرق غير مصالح الغرب، ومصالح الاشتراكية غير مصالح الرأسمالية. وأهداف حلف شمال الأطلنطى غير أهداف حلف وارسو القديم.

٧- والطبيعة مختلفة متعددة الألوان، فى النبات والحيوان والطير، والجبال والسهول والصحارى بين الأسود والأبيض والأصفر والأخضر والأحمر. فالاختلاف أساسا فى الطبيعة قبل أن يكون فى البشر. هناك اختلاف الليل والنهار، واختلاف الألوان، واختلاف الأكل. فالاختلاف سنة الطبيعة والكون، انعكس على البشر فى اختلاف الأقوام والشعوب والألسنة والمشارب والمناهج والديانات والمذاهب والاعتقادات. جذع الشجرة واحد فى الأرض وفروعها متشعبة فى السماء. والتعدد سنة الكون، وقانون الطبيعة. وتنشأ الحياة من خلية واحدة تتكاثر حتى تصبح كائنا حيا طبقا لما يسمى "مشروع الجينوم البشرى".

ثالثا: هل هناك ثوابت فى فهم الدين؟

ولا يعنى نفى وجود منهج موحد لفهم الدين انه لا توجد ثوابت يتم الفهم طبقا لها وإلا تم الوقوع فى النسبية والشك واللاأدرية بل والعدمية المطلقة.

الاختلاف فى المنهج وليس فى الموضوع، والتعدد فى المنظور وليس فى الشيء، والاختلاف فى الصياغات وليس فى القصد.

١- الثابت في الدين روح العقيدة، التوحيد. وليس التوحيد شهادة باللسان عن عدد الآلهة "لا إله إلا الله" بل هو شعور بالوجدان وعمل بالأركان. يبدأ بتوحيد الشخصية، بين الداخل والخارج، بين الفكر والوجدان من ناحية، والقول والفعل من ناحية أخرى منعا من الخوف والجبن. ثم يتوحد الداخل بين الفكر والوجدان حتى يكون للقول رصيد فى الوجدان، ويكون للوجدان دليل فى الفكر. ثم يتوحد الخارج بين القول والفعل وإلا كان الكلام مجانيا بلا سلوك ﴿يا أيها الذين آمنوا لما تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾. ثم يأتي توحيد المجتمع بلا طبقات متصارعة أو جماعات ضاغطة أو فئات متضاربة أو طوائف وأعراق يستبعد بعضها بعضا، ويعلو بعضها فوق بعض. والمجتمع الصغير هو بداية الأمة الأكبر، والأمة واحدة انعكاس للإله الواحد بلا تمييز بين الأجناس والألوان والأعراق، إنسانية واحدة تتساوى فيها الشعوب، وتساهم فى صنع حضارتها.

٢- من الثوابت أيضا روح الشريعة وليس أعمالها وطقوسها وشرائعها وفرائضها ومحرماتها. وتتمثل روح الشريعة فى التقوى والعمل الصالح. لذلك كان أهم نواقض الشريعة النفاق دون تقوى باطنية، وقول الإنسان ما لا يعتقد، وفعل ما لا يؤمن به. القول للتزلف، والفعل للتقرب، والحياة للمداهنة. التقوى الباطنية هى الإيمان الفعلى بلا إلزام ولا جزاء، ولا طقوس ولا شعائر. الإنفاق باليمين مما لا يعلمه اليسار، والصلاة فى مكان مغلق وليس أمام الناس حتى ينال ثواب الناس ومديحهم. والعمل الصالح هو العمل النافع للناس، تخفيف المضار، وزيادة المنافع. هذا ثابت وراء تعدد الأديان والملل والنحل. لا يتطلب إيمانا بالعقائد أو الشرائع بل يتم فقط بدافع حب الخير للناس وقضاء مصالحهم. الثابت هو أن الأعمال بالنيات وأن شرط صحة الفعل هو صدق النية.

٣- والثابت هى مقاصد الشريعة كما حددها الأصوليون، خاصة وضع الشريعة ابتداء دفاعا عن المصالح العامة. تحقيق المصالح العامة ثابت لا يتغير وهى خمس: الأول الدفاع عن الحياة ضد كل المخاطر التى تهدد استمرارها كالجوع والمرض والعرى والعطش والقتل والفتك والتلوث. والحياة صفة من صفات الذات الإلهية ومن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا. والثانى الدفاع عن العقل. فالحياة بلا عقل حياة البهائم. وأول ما خلق الله خلق العقل. والعقل مناط التكليف، وشرط المسئولية وأداة البرهان. ويشارك فيه الناس جميعا. واتفاق جمهور العقلاء يؤدى إلى التصديق. والثالث القيمة أو المعيار أو القاعدة العامة التى يشارك الناس فيها جميعا. سماها الأصوليون الدين. وهى مجموع القيم البديهية الأشبه بالمصادرات والأوليات مثل "عامل الناس بمثل ما تحب أن يعاملوك به" والتى سميت فى تاريخ الفكر "القاعدة الذهبية". والرابع الكرامة والشرف وحقوق الإنسان والتى سماها القدماء العرض. ولا يعنى الشرف بالمعنى الشعبى فى علاقة الرجل بالمرأة بل العرض هى الأرض عند الفلاح، وهو الاستقلال عند المواطن، وهو النزاهة عند القاضى، والأمانة عند العالم، والإتقان عند العامل، والتحصيل عند الطالب. والخامس المال. ولا يعنى فقط المال الخاص بل المال العام، والثروة الوطنية، وحقوق الشعوب فى السيادة على ثرواتها واستثمارها ضد الاستغلال والاحتكار والنهب. هذه هى مقاصد الشريعة الثابتة التى يتوحد عليها فهم النص حتى ولو تعددت المشارب، وتضاربت الأهواء، واختلفت المصالح الخاصة.

٤- والثابت أيضا قيمتان أساسيتان فى حياة البشر: الحرية والعدل. الحرية للفرد، والعدل للجماعة. والفرد بلا حرية جماد. الحرية هى التى تجعل الفرد يقول "لا" ويعترض، ويقدم البديل. هى التى تجعله يراجع ويصحح ويكمل الناقص. الحرية هى إثبات الوجود. "أنا حر فأنا إذن موجود"، وليس فقط "أنا أفكر فأنا إذن موجود". الكوجيتو الإسلامى عملى، والكوجيتو الغربى نظرى. الحرية هى أساس التفرد من الوجود الإلهى. الله موجود ولا شىء موجود سواه. ثم يتفرد

الإنسان بالوجود بفعل الحرية والاختيار الحر حتى ولو كان خاطئا فى صورة اعتراض ورفض وقياس خاطئ كما فعل إبليس فى رفضه السجود لآدم ﴿خلقتنى من نار وخلقته من طين﴾. بل إن التاريخ كله فى رأى بعض الفلاسفة مثل كروتشه هو قصة الحرية. الحرية هبة طبيعية فى البشر يثورون لها، ويتحركون بسببها. والحرية بلا عدل قد تؤدى إلى طغيان، وسيطرة القوى على الضعيف، واستغلال الغنى للفقير، وهيمنة السيد على العبد. وهنا تأتى العدالة والمساواة لتعميم الحرية على جميع الأفراد، فى القول والعمل والرزق واقتسام الثروة. وقد ظهرت قيمتا الحرية والعدل فى جميع الديانات والمذاهب والفلسفات بصيغ عديدة مثل المحبة والإحسان، الفرد والجماعة، الأثرة والإيثار، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف.

٥- والثابت أيضا فى حياة البشر حقوق الإنسان وحقوق الشعوب وهو تنويع آخر على الحرية والعدل. فأول حق للإنسان هو الحرية: حرية الإيمان، وحرية الفكر، وحرية التعبير، وحرية الحركة، وحرية العمل، وحرية المواطنة وباختصار جميع الحريات المدنية ومنها حق الدفاع عن النفس. فالمواطن برئ حتى تثبت إدانته، والمساواة فى الحقوق والواجبات أمام القانون، ولا تشمل العقوبات التعذيب والإكراه البدنى أو النفسى. وحتى لا يبقى مفهوم الحق على أساس فردى مطلق تتحول حقوق الإنسان إلى حقوق الشعوب، حق كل شعب فى تقرير مصيره، وحقه فى الاستقلال والسيطرة على ثرواته القومية، وحقه فى المساواة مع باقى الشعوب فى المنظمات الدولية، وحقه العيش فى سلام مع الشعوب الأخرى دون عدوان أو تهديد، وإذا كان الغرب قد أعطى العالم حقوق الإنسان فإن العالم الثالث قد أعطى العالم حقوق الشعب. ثم توالت الحقوق مثل حقوق الطفل، وحقوق المرأة، وحقوق المسنين، وحقوق اللاجئين، وحقوق الملونين، وحقوق الأقليات، وحقوق العاطلين، وحقوق المهمشين. ثم انتقل مفهوم الحق من الإنسان، فردا وجماعة، إلى البيئة والطبيعة، حماية البيئة من التلوث والطبيعة من سوء الاستغلال كالتصحر.

٧- والثابت فى عصرنا تحديات العصر ومتطلباته. ويتفق عليها الجميع كمشروع عملى وأهداف قومية حتى ولو اختلفت المناهج فى تفسير النص وتعددت

المداخل فى فهم الدين. الأول تحرير الأرض، واستكمال حركة التحرر العربى من الاحتلال المباشر فى فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه، وإخلاء الوطن العربى والعالم الإسلامى من القواعد العسكرية والأحلاف وأسلحة الدمار الشامل. والثانى حرية المواطن ضد صنوف القهر والمنع والرقابة والأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية وزوار الليل، وحقه فى التعددية السياسية، وسماع الرأى والرأى الآخر، واختيار ممثليه فى المجالس النيابية وتداول السلطة. والثالث العدالة الاجتماعية وتذويب الفوارق بين الطبقات وتقريب المسافة بين الأغنياء والفقراء. فأغنى أغنياء العالم منا، وأفقر فقراء العالم فينا. ويكون العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا، الكسب بلا عمل بل باستغلال حاجة الآخرين، فى كل الأديان "ليس منا من بات شبعان وجاره طاو". والرابع وحدة الأمة ضد مخاطر التجزئة والتفتيت إلى فسيفساء عرقى وطائفى. فقد تفككت دولة الخلافة إلى قوميات بعد هزيمة الدولة العثمانية فى ١٩١٨ ومنها القومية العربية. ثم انهارت القومية العربية بعد هزيمة ١٩٦٧ لحساب الدولة القطرية. والآن تتفتت الدولة القطرية إلى أعراق وطوائف، عرب وبربر، وأكراد وتركمان، وسنة وشيعة أمام إمبراطوريات جديدة، الإمبراطورية الأمريكية وإسرائيل الكبرى. والخامس التنمية المستقلة، والتجمعات الإقليمية، والاعتماد المتبادل فى مواجهة العولمة وقوانين السوق وقيم الاستهلاك لحماية الصناعات الوطنية، وتدعيم الاستقلال الوطنى. والسادس الدفاع عن الهوية ضد مظاهر التغريب، وسيادة القيم الرأسمالية من خلال القنوات الفضائية بدعوى ثورة المعلومات، والعالم قرية واحدة. و السابع والأخير حشد الجماهير وتجنيد الناس، وتحويل الكم السكانى الهائل إلى كيف سياسى ونزول الجماهير بثقلها فى المعترك السياسى والاجتماعى واخذ حقوقها بأيديها بدلا من أن تنزل الجماهير الأوروبية فى العواصم الغربية نيابة عنها، تحمل أعلام أوطانها، وتدافع عن قضاياها.

٦- والثابت أيضا هو روح العصر وروح التاريخ وروح البشر أو الإنسانية. فلكل عصر روح تلتف حوله كل الفرق المذهبية والأحزاب السياسية والقوى الوطنية

كنوع من الإجماع الوطنى حول القضايا الأساسية. فالدين تعبير عن روح العصر ومتطلبات المرحلة التاريخية. وكل نبى كان تعبيرا عن روح عصره، نوح وقلة المؤمنين، وإبراهيم وضرورة إعمال العقل ضد عبادة الأصنام، وموسى وقوة الشريعة والخلاص من فرعون، وعيسى وضرورة اكتشاف ملكوت السماوات، والإسلام وضرورة العدل. وكل مذهب أو فرقة أو طائفة إنما كانت تعبيرا عن روح عصرها. ومع روح العصر يأتى روح التاريخ. فالتاريخ يمر بمراحل. وكل مرحلة لها روحها، إحياء الآداب القديمة فى القرن الرابع عشر، والإصلاح فى الخامس عشر، والنهضة فى السادس عشر، والعقلانية فى السابع عشر، والتنوير فى الثامن عشر، والوضعية فى التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية والأزمة، وبداية النهاية فى التفكيكية وما بعد الحداثة فى القرن العشرين. روح التاريخ هو التقدم المستمر الذى قد ينكص ثم يعود للتقدم من جديد. وهناك أيضا روح الإنسانية وهى الروح التى تسرى عبر العصور ومراحل التاريخ. هى الثوابت التى اجتمعت عليها الإنسانية عبر العصور والتى خلدتها الأمثال العامية وسير الأبطال، وقصص الحب. ففى كل حضارة هناك سقراط، وسبارتاكوس، وروميو وجولييت، والمسيح. فى كل حضارة هناك شهيد للحرية، وشهيد للحب الرومانسى، وشهيد للإنسانية جمعاء. فالنضال هو روح الإنسانية، والمقاومة أداته. فقد خلق الإنسان ليكد فى الأرض ويسعى فيها ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه﴾ وذلك لتحقيق رسالة فى الأرض تعميرها وإكمالها ﴿أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾. فالغائية فى الإنسان مثل الغائية فى الطبيعة والغائية فى الكون لذلك جعل الفلاسفة مثل كانط الدليل الغائى هو الدليل الوحيد على وجود الله.

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

علـــوم القـــرآن

الفصل الثانى

علـــوم الحـديـث

الفصل الثالث

علـــوم الفقه والأصول (القديم)

الفصل الرابـع

علـــوم الفقه والأصول (الجديد)

الفصل الخامـس

علـــوم الحكمـــة

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانيا: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثا: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعا: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، مجد، بيروت ٢٠٠٠، ٢٠٠٢.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧، الطبعة الثانية، المركز الثقافى العربى، بيروت ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير (قرطبة)، بيروت ١٩٩٠.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)، مدبولى، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، مجد، بيروت ١٩٩٤، ٢٠٠٠، دار الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

١٠- همـوم الفكـر والـوطن (جـزءان)، دار قبـاء، القـاهرة ١٩٩٨، جـ١ التـراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠.

١٣- حوار الأجيال ، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٤- من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠٢.

١٥- فشـتـه، فيلسـوف المقاومـة، المجلـس الأعلـى للثقافـة، القـاهرة ٢٠٠٣، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

١٦- مـن الـنص إلـى الواقـع، محاولـة لإعـادة بنـاء علـم أصـول الفقـه، جـ١ تكوين النص، جـ٢ بنية النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

١٧- حصـار الزمـن، الحاضـر (إشكـالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

١٨- حصـار الزمـن، الحاضـر (مفكرون)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

١٩- من مانهاتن إلى بغداد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٤.

٢٠- جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٥.

خامسا: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, 'ilm usul al-Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la Phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La Phénoménologie de L,Exégèse, essai d.une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament. (Paris, 1966). Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, Dar Keba', Cairo 2000.

6- Cultures and Civilizations, in Conflict or Dialogue?, El Shorouk International Bookshop, Cairo 2005.

رقم الإيـــداع : ٢٠٠٥/ ١٧٧٥٧
الترقيم الدولى :
977 - 294 - 350 - 6